

# Λουί Αλτουσέρ *Πολιτικά και Φιλοσοφικά κείμενα.*

## Περιεχόμενα

1. Σημείωση σχετικά με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του κράτους (ΙΜΚ) (σελ. 2)
2. Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης (σελ.11)
3. Για τον Μαρξ και τον Φρόιντ (σελ.15)
4. Ο Μπρεχτ και η επανάσταση στη θεατρική πρακτική(σελ.27)
5. Μια φιλοσοφία για τον μαρξισμό: «Η γραμμή του Δημοκρίτου» (σελ. 35)
6. Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο (σελ. 43)
7. Η έννοια του οικονομικού νόμου στο «Κεφάλαιο» (σελ. 56 )
8. Το πρόβλημα του «φετιχισμού» στον Μαρξ (σελ. 69)
9. Σημείωση σχετικά με τις θέσεις για τον Φόιερμπαχ (σελ. 74)
10. Παράρτημα: για τον «ιδανικό μέσο όρο» και τις μορφές μετάβασης (σελ. 78)
11. Σχέσεις μεταξύ κλάδων των γραμμάτων (σελ. 82)
12. Για τον Λεβί-Στρώς (σελ. 87)
13. Ταξική πάλη και συνδικαλιστικοί αγώνες (σελ. 94)
14. Για το πρωτείο των παραγωγικών σχέσεων επί των παραγωγικών δυνάμεων (σελ. 98)

## **Σημείωση σχετικά με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του κράτους (ΙΜΚ)<sup>1</sup>**

### **α' μέρος**

Η πιο συχνή μομφή, που προσάπτεται στο κείμενο μου του 1969,1970 είναι ο λειτουργισμός (φονξιοναλισμός). Είδαν λοιπόν στο θεωρητικό μου σχεδιάσμα μια προσπάθεια για τη διατύπωση μιας ορισμένης ερμηνείας του μαρξισμού, που προσδιορίζει τα συγκεκριμένα όργανα μόνο με βάση την άμεση λειτουργία τους και μ' αυτό τον τρόπο περιορίζει την κοινωνία σε ιδεολογικούς θεσμούς, οι οποίοι αναλαμβάνουν λειτουργίες εμπέδωσης της υποταγής: τελικά λοιπόν ότι πρόκειται για μια αντιδιαλεκτική ερμηνεία, που η βαθύτερη λογική της απέκλειε κάθε δυνατότητα ταξικής πάλης. Εντούτοις, νομίζω, ότι δεν διαβάστηκαν αρκετά προσεκτικά τα συμπεράσματα του κειμένου μου, που υπογράμμιζαν τον «αφηρημένο» χαρακτήρα της ανάλυσης μου και τοποθετούσαν ξεκάθαρα στο κέντρο της θεωρητικής μου αντίληψης την πάλη των τάξεων.

Πράγματι μπορεί να πει κανείς, ότι το ιδιαίτερο στη θεωρία για την ιδεολογία, που πρέπει να αναπτυχθεί σε σύνδεση με τον Μαρξ συνίσταται στη θέση, ότι η πάλη των τάξεων έχει την πρωτοκαθεδρία ως προς τις λειτουργίες και τον τρόπο λειτουργίας του κρατικού μηχανισμού όπως επίσης και των ΙΜΚ. Μία πρωτοκαθεδρία που είναι φυσικά ασυμβίβαστη με κάθε λειτουργισμό. Είναι δηλαδή προφανές, ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε το σύστημα της ιδεολογικής «διεύθυνσης» της κοινωνίας από την άρχουσα τάξη, ούτως ειπείν τα φαινόμενα συναίνεσης που παράγει η κυρίαρχη ιδεολογία (που «είναι η ιδεολογία της άρχουσας τάξης» - Μαρξ) ως ένα απλό δεδομένο, ως ένα σύστημα επακριβώς προσδιορισμένων οργάνων, το οποίο θα διπλασίαζε αυτόματα την εξουσία καταστολής αυτής της ίδιας τάξης. Ούτε ως ένα σύστημα που θα είχε εγκαθιδρυθεί μέσω της καθαρής πολιτικής συνείδησης αυτής της τάξης, με βάση ορισμένους στόχους οι οποίοι προσδιορίζονται από τη λειτουργία του. Διότι η κυρίαρχη ιδεολογία δεν είναι ποτέ ένα τελειωμένο γεγονός της ταξικής πάλης, που θα μπορούσε να ξεπηδήσει από αυτή την ίδια την ταξική πάλη.

Η κυρίαρχη ιδεολογία, που υπάρχει στο πολύπλοκο σύστημα των ΙΜΚ, είναι λοιπόν από την πλευρά της το αποτέλεσμα μιας πολύ μακράς και σκληρής ταξικής πάλης. Μέσα από την οποία η αστική τάξη (για να πάρουμε αυτό το παράδειγμα) μπορεί να πετύχει τους στόχους της, μόνο εάν πολεμάει τόσο ενάντια στην παλιά κυρίαρχη ιδεολογία, που επιζεί στους παλιούς μηχανισμούς, όσο και ενάντια στην ιδεολογία της νέας εκμεταλλευόμενης τάξης, που ψάχνει για τις νέες μορφές οργάνωσης και αγώνα της. Αυτή η ιδεολογία επίσης, με την οποία η αστική τάξη πετυχαίνει να εγκαθιδρύσει την ηγεμονία της πάνω στην παλιά αριστοκρατία των γαιοκτημόνων και στην εργατική τάξη, δεν συγκροτείται μόνο από τον εξωτερικό αγώνα ενάντια στις δύο αυτές τάξεις, αλλά επίσης και ταυτόχρονα από ένα εσωτερικό αγώνα, για να ξεπεραστούν οι αντιφάσεις των μερίδων της αστικής τάξης και να παραχθεί η ενότητα της μπουρζουαζίας ως κυρίαρχης τάξης.

Μ' αυτή την έννοια πρέπει να αντιληφθούμε την αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας. Βλέποντας το τυπικά η κυρίαρχη τάξη πρέπει να αναπαράγει τις υλικές, πολιτικές και ιδεολογικές συνθήκες ύπαρξης της (το να υπάρχει σημαίνει να αναπαράγεται). Αλλά η αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας δεν είναι απλά μια διευρυμένη, αυτόματη, μηχανική αναπαραγωγή δεδομένων θεσμών, που θα ήταν προσδιορισμένοι μια για πάντα μέσα από τη λειτουργία τους: είναι πολύ περισσότερο ο αγώνας για την ενοποίηση και ανανέωση παλιότερων αταίριαστων και αντιφατικών ιδεολογικών στοιχείων στο εσωτερικό μιας ενότητας, που κατακτάται εντός και μέσω της ταξικής πάλης ενάντια στις παλιές μορφές και τις νέες τάσεις. Ο αγώνας για την αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας είναι ένας διαρκής ανολοκλήρωτος αγώνας, που πρέπει διαρκώς να αναλαμβάνεται εκ νέου και ο οποίος είναι πάντα υποταγμένος στην πάλη των τάξεων.

Ότι αυτός ο αγώνας για την ενοποίηση της κυρίαρχης ιδεολογίας είναι διαρκώς «ανολοκλήρωτος» και πάντοτε «πρέπει να αναλαμβάνεται εκ νέου», έχει σχέση με περισσότερες αιτί-

ες. Όχι μόνο με τη συνεχιζόμενη ύπαρξη των ιδεολογικών μορφών και των ΙΜΚ της παλιάς κυρίαρχης τάξης, που προβάλλουν μια φοβερή μορφή αντίστασης («η συνήθεια», όπως έλεγε ο Λένιν). Όχι μόνο με τη ζωτική απαίτηση για συγκρότηση της ενότητας της κυρίαρχης τάξης, που προκύπτει από την αντιφατική συγχώνευση διαφορετικών ταξικών μερίδων (εμπορικό κεφάλαιο, βιομηχανικό κεφάλαιο, χρηματιστικό κεφάλαιο κλπ.), ούτε με την απαίτηση να αναγνωρίσει τα «γενικά (ταξικά) συμφέροντα» της πέρα από τις αντιφάσεις των «ιδιαιτέρων συμφερόντων» των μεμονωμένων καπιταλιστών. Όχι μόνο με τον ταξικό αγώνα, που πρέπει να δοθεί ενάντια στις δημιουργούμενες μορφές της ιδεολογίας της κυριαρχούμενης τάξης. Όχι μόνο με τον ιστορικό μετασχηματισμό του τρόπου παραγωγής, που εξαναγκάζει την «προσαρμογή» της κυρίαρχης ιδεολογίας στην πάλη των τάξεων (έτσι αντικαθίσταται σήμερα η νομική ιδεολογία της κλασικής αστικής τάξης από την τεχνοκρατική ιδεολογία). Αλλά επίσης με την υλικότητα και την ανομοιότητα των πρακτικών, των οποίων η «αυθόρμητη» ιδεολογία πρέπει να ενοποιηθεί. Αυτό το γιγαντιαίο και αντιφατικό καθήκον δεν τελειώνει ποτέ ολοκληρωτικά και θα πρέπει να αμφιβάλλουμε για το αν θα υπάρξει ποτέ το μοντέλο εκείνου του «ηθικού κράτους», του οποίου το ουτοπικό ιδανικό υιοθέτησε ο Γκράμσι από τον Κρότσε. Όπως δεν τελειώνει ποτέ η ταξική πάλη, έτσι και δεν τελειώνει ποτέ ο αγώνας της κυρίαρχης τάξης για την ενοποίηση των υπαρχόντων ιδεολογικών στοιχείων και μορφών. Κάτι που σημαίνει, ότι η κυρίαρχη ιδεολογία - παρότι αυτή είναι η λειτουργία της - δεν μπορεί ποτέ να λύσει ολοκληρωτικά τις δικές της αντιφάσεις, που είναι μία αντανάκλαση της ταξικής πάλης.

Επομένως μπορούμε να συνάγουμε απ' αυτή τη θέση της πρωτοκαθεδρίας, της πάλης των τάξεων πάνω στην κυρίαρχη ιδεολογία και τους ΙΜΚ μια άλλη θέση, ' που αποτελεί την άμεση συνέπεια της: οι ΙΜΚ είναι αναγκαστικά ο τόπος μιας ταξικής πάλης, η οποία συνεχίζει στους μηχανισμούς της κυρίαρχης ιδεολογίας τη γενική ταξική πάλη, που κυριαρχεί στον κοινωνικό σχηματισμό. Εάν η λειτουργία των ΙΜΚ συνίσταται στο να εγχαράσσει την κυρίαρχη ιδεολογία, τότε αυτό συμβαίνει, γιατί υπάρχει αντίσταση εάν υπάρχει αντίσταση, αυτό συμβαίνει, γιατί υπάρχει πάλη και αυτή η πάλη είναι τελικά ο απ' ευθείας ή έμμεσος, ο άμεσος ή (συχνότερα) πολύ μακρινός απόηχος της ταξικής πάλης. Τα συμβάντα του Μάη του '68 έφεραν πλήρως στο φως αυτό το γεγονός, όπως επίσης φανέρωσαν και μια πάλη, που μέχρι τότε ήταν αμβλυμένη και καταπνιγμένη. Αλλά ενώ έδειξαν καθαρά με τη μορφή της εξέγερσης μια άμεση ταξική πάλη στους ΙΜΚ (ιδιαίτερα στο σχολικό, μετά στον ιατρικό μηχανισμό, στο μηχανισμό της αρχιτεκτονικής κλπ.), συσκοτίσαν κατά κάποιο τρόπο το θεμελιακό φαινόμενο, που προσδιόρισε αυτά τα άμεσα συμβάντα, δηλαδή τον εγγενή ταξικό χαρακτήρα της ιστορικής συγκρότησης και της αντιφατικής αναπαραγωγής της κυρίαρχης ιδεολογίας. Ο Μάης του '68 «βιώθηκε» χωρίς ιστορική ή πολιτική προοπτική με τη στενή έννοια. Γι αυτό το λόγο πιστεύω ότι έπρεπε να υπενθυμίσω, πως αν θέλουμε να κατανοήσουμε τα γεγονότα της ταξικής πάλης στους ΙΜΚ και να αποδώσουμε στην εξέγερση την πραγματική της διάσταση, θα έπρεπε να κοιτάζουμε τα πράγματα από «τη σκοπιά της αναπαραγωγής». Αυτή η σκοπιά είναι η αντίληψη της ταξικής πάλης ως συνολικής διαδικασίας και όχι ως ενός αθροίσματος μεμονωμένων ή περιορισμένων σ' αυτή ή την άλλη «σφαίρα» (οικονομία, πολιτική, ιδεολογία) συγκρούσεων ως ιστορικής διαδικασίας και όχι ως συνέχειας επεισοδίων της καταστολής ή της άμεσης εξέγερσης.

Υπενθυμίζοντας αυτές τις προοπτικές μου φαίνεται πραγματικά δύσκολο να καταλογίσω στον εαυτό μου μια «φονξιοναλιστική» ή «συστημοθεωρητική» ερμηνεία του εποικοδομηματος και της ιδεολογίας, η οποία θα απέκλειε την ταξική πάλη προς όφελος μιας μηχανιστικής αντίληψης των βαθμίδων.

Άλλες αντιρρήσεις αφορούν το χαρακτήρα των πολιτικών κομμάτων και κύρια του επαναστατικού πολιτικού κόμματος. Για να το πούμε με μια φράση: υπήρχε συχνά η τάση να μου καταλογίσουν την άποψη, ότι θεωρώ κάθε μεμονωμένο πολιτικό κόμμα ως ένα ΙΜΚ, πράγμα, που θα μπορούσε βέβαια να είχε ως συνέπεια να εγκλωβίζεται απόλυτα κάθε πολιτικό κόμμα στο «σύστημα» των ΙΜΚ, να υποτάσσεται στο νόμο αυτού του «συστήματος» και να αποκλείεται από το σύστημα αυτό η δυνατότητα ενός επαναστατικού κόμματος. Εάν όλα τα κόμματα εί-

ναι ΙΜΚ και υπηρετούν την κυρίαρχη ιδεολογία, τότε η ύπαρξη ενός επαναστατικού κόμματος, που θα περιοριζόταν σ' αυτή τη «λειτουργία» είναι απλά αδιανόητη.

Ποτέ όμως δεν έγραφα, ότι ένα πολιτικό κόμμα είναι ένας ΙΜΚ. Μάλιστα είπα (έστω και σύντομα, το ομολογώ) κάτι εντελώς διαφορετικό δηλαδή ότι τα πολιτικά κόμματα είναι μόνο «συστατικά μέρη» ενός ειδικού ΙΜΚ: του πολιτικού ΙΜΚ, που υλοποιεί την πολιτική ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης, ας πούμε: στο «συνταγματικό του καθεστώς» (τα «συντάγματα» στην εποχή της μοναρχίας του παλιού καθεστώτος κλπ., το κοινοβουλευτικό αντιπροσωπευτικό καθεστώς υπό την αστική τάξη στις «φιλελεύθερες» φάσεις της).

Φοβάμαι, ότι δεν κατανοήθηκε σωστά αυτό, που πρότεινα για σκέψη κάτω από τον όρο πολιτικός ΙΜΚ. Για να το κατανοήσουμε καλύτερα, πρέπει να κάνουμε με προσοχή τη διάκριση ανάμεσα στον πολιτικό ΙΜΚ και τον (κατασταλτικό) κρατικό μηχανισμό.

Τι χαρακτηρίζει τον (κατασταλτικό) κρατικό μηχανισμό, του οποίου η ενότητα, αν και είναι βέβαια αντιφατική, είναι απείρως ισχυρότερη από αυτήν του συνόλου των ΙΜΚ; Ο κρατικός μηχανισμός περιλαμβάνει τον αρχηγό του κράτους, την κυβέρνηση και τη διοίκηση ως όργανα του εκτελεστικού, τις ένοπλες δυνάμεις, την αστυνομία, τη δικαιοσύνη, τα δικαστήρια και τα όργανα τους (φυλακές κλπ.).

Στο εσωτερικό αυτού του συνόλου πρέπει να διακρίνουμε αυτό, που θα ονομάσω πολιτικό μηχανισμό του κράτους (*Appareil politique d'Etat*) στον οποίο κατατάσσω τον αρχηγό του κράτους, την κυβέρνηση, την οποία αυτός καθοδηγεί άμεσα (το καθεστώς αυτό ισχύει σήμερα στη Γαλλία και σε πολυάριθμες άλλες χώρες), όπως επίσης και τη διοίκηση (που εκτελεί την πολιτική της κυβέρνησης). Ο αρχηγός του κράτους αντιπροσωπεύει την ενότητα και τη θέληση της κυρίαρχης τάξης, δηλαδή εκείνη την αυθεντία, που είναι ικανή να επιβάλλει τα γενικά συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης απέναντι στα ιδιαίτερα συμφέροντα των μελών της ή μερίδων της. Ο Giscard d'Estaing εντελώς συνειδητά «πήρε θέση», όταν είπε, ότι θα παρέμενε στο αξίωμα του, εάν κέρδιζε η Αριστερά τις εκλογές του '78, «για να υπερασπίσει τις ελευθερίες των Γάλλων» - που σημαίνει: εκείνες της αστικής τάξης. Η κυβέρνηση (που καθοδηγείται σήμερα άμεσα από τον αρχηγό του κράτους) εξασκεί την πολιτική της κυρίαρχης τάξης και η διοίκηση, που είναι υποταγμένη στην κυβέρνηση, την εφαρμόζει επί μέρους. Σ' αυτή τη διάκριση, που κάνει φανερή την ύπαρξη του πολιτικού κρατικού μηχανισμού, πρέπει να προσέξουμε ιδιαίτερα, ότι εντάσσεται ομοίως και η διοίκηση, άσχετα αν όπως και το αστικό κράτος ζει στην ιδεολογία υπηρετώντας το «γενικό συμφέρον» και παίζοντας το ρόλο μιας «δημόσιας υπηρεσίας». Δεν πρόκειται βέβαια εδώ για ατομικές προθέσεις ή ακόμα για εξαιρέσεις: η λειτουργία της διοίκησης είναι στο σύνολο της αχώριστα δεμένη με την εφαρμογή της πολιτικής της αστικής κυβέρνησης, η οποία είναι ταξική πολιτική. Εντεταλμένη με το καθήκον να την εφαρμόζει στις επί μέρους πλευρές της, η ανώτερη κρατική διοίκηση παίζει έναν άμεσο πολιτικό ρόλο και η διοίκηση συνολικά όλο και περισσότερο ένα ρόλο επιτήρησης και «ομαλοποίησης» (*quadrillage*). Δεν μπορεί να εφαρμόσει την πολιτική της αστικής κυβέρνησης, αν δεν είναι ταυτόχρονα εντεταλμένη να ελέγχει την εκτέλεση της μέσω μεμονωμένων προσώπων ή ομάδων και να καταγγέλλει ή να παραδίνει στην καταστολή εκείνους που την περιφρονούν.

Αν αντιληφθούμε έτσι τα πράγματα, ο πολιτικός κρατικός μηχανισμός (αρχηγός του κράτους, κυβέρνηση, διοίκηση) είναι τμήμα του (κατασταλτικού) κρατικού μηχανισμού: νομιμοποιούμαστε όμως να τον απομονώσουμε στο εσωτερικό του κρατικού μηχανισμού. Και εδώ λοιπόν είναι το ευαίσθητο σημείο: πρέπει να κάνουμε μια διάκριση μεταξύ του πολιτικού κρατικού μηχανισμού (του αρχηγού του κράτους, της κυβέρνησης, της διοίκησης) και του πολιτικού ιδεολογικού κρατικού μηχανισμού. Ο πρώτος συγκαταλέγεται στον (κατασταλτικό) κρατικό μηχανισμό, ενώ ο τελευταίος στους ΙΜΚ.

Τι πρέπει κατόπιν τούτου να εννοήσουμε με τον χαρακτηρισμό πολιτικός ΙΜΚ; Το «πολιτικό σύστημα» ή το «σύνταγμα» ενός δεδομένου κοινωνικού σχηματισμού. Η γαλλική αστική τάξη - ακόμη και αν χρησιμοποίησε σε δύσκολες συγκυρίες της ταξικής πάλης άλλα καθεστώτα (τον Βοναπαρτισμό Ι και ΙΙ, τη συνταγματική μοναρχία, το φασισμό του Πεταίν), όπως και σήμε-

ρα όλες οι αστικές τάξεις των καπιταλιστικών χωρών αναγνωρίζονται γενικά στο πολιτικό σύστημα της κοινοβουλευτικής αντιπροσώπευσης το οποίο υλοποίησε την αστική ιδεολογία σ' ένα πολιτικό ΙΜΚ.

Αυτός ο ΙΜΚ μπορεί να οριστεί μέσω ενός συγκεκριμένου (εκλογικού) τρόπου αντιπροσώπευσης της «λαϊκής θέλησης», μέσα από εκλεγμένους δουλευτές (λίγο ή πολύ γενικό και άμεσο εκλογικό δικαίωμα), απέναντι στους οποίους η κυβέρνηση, που επιλέχθηκε από τον αρχηγό του κράτους ή το ίδιο το κοινοβούλιο, πρέπει να «αιτιολογήσει» την πολιτική της. Βέβαια, γνωρίζουμε, ότι η κυβέρνηση διαθέτει *de facto* (εδώ βρίσκεται το αστικό πλεονέκτημα αυτού του μηχανισμού) έναν εντυπωσιακό αριθμό μέσων για να διαστρεβλώσει και να παρακάμψει την «αιτιολόγηση» και μάλιστα από την αρχή, δηλαδή - πέρα από τις αντίστοιχες μορφές του εκφοβισμού, του ελέγχου των μαζικών μέσων κλπ. - μέσα από την παραχάραξη του λεγόμενου γενικού και άμεσου εκλογικού δικαιώματος. Στη συνέχεια, με τη βοήθεια των ισχυρόνων κοινοβουλευτικών κανόνων (σύστημα λογοκρισίας, αποκλεισμός των γυναικών και των νέων από τις εκλογές, εκλογικό δικαίωμα περισσότερων βαθμίδων, σύστημα δυο σωμάτων με διαφορετική εκλογική βάση, «διάκριση» εξουσιών, απαγόρευση επαναστατικών κομμάτων κλπ.). Αυτή είναι η πραγματικότητα των γεγονότων. Αλλά αυτό, που τελικά μας επιτρέπει να πούμε, ότι το «πολιτικό σύστημα» είναι ΙΜΚ, είναι το επινόημα, που αντιστοιχεί σε μια «συγκεκριμένη» πραγματικότητα, ότι τα συστατικά μέρη αυτού του συστήματος, όπως επίσης και η αρχή του τρόπου λειτουργίας του, βασίζονται στην ιδεολογία της «ελευθερίας» και «ισότητας» του εκλέγοντος ατόμου. Στην «ελεύθερη εκλογή» των αντιπροσώπων του λαού από τα άτομα, που «συνιστούν» το λαό και μάλιστα στη βάση της ιδέας, την οποία διαμορφώνει κάθε άτομο σχετικά με την πολιτική που πρέπει να ακολουθήσει το κράτος. Στη βάση αυτού του επινοήματος (γιατί τελικά η πολιτική του κράτους καθορίζεται από τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης στην ταξική πάλη) σχηματίστηκαν τα «πολιτικά κόμματα», τα οποία πρέπει να εκφράσουν και να αντιπροσωπεύσουν τις διάφορες αποκλίνουσες (ή συγκλίνουσες) εκλογικές δυνατότητες σε σχέση με την πολιτική του έθνους. Κάθε άτομο μπορεί λοιπόν να εκφράζει «ελεύθερα» τη γνώμη του ψηφίζοντας το κόμμα της εκλογής του (εκτός αν έχει απαγορευθεί). Πρέπει βέβαια να σημειωθεί: πίσω από τα πολιτικά κόμματα μπορεί σίγουρα να υπάρχει μια συγκεκριμένη πραγματικότητα. Χοντρικά μιλώντας μπορούν - εάν η ταξική πάλη είναι αναπτυγμένη σε ικανοποιητικό βαθμό - να αντιπροσωπεύουν σε γενικές γραμμές τα συμφέροντα των ανταγωνιστικών τάξεων και μερίδων ή των κοινωνικών στρωμάτων, που θέλουν να προάγουν στα πλαίσια των ταξικών συγκρούσεων τα ιδιαίτερα συμφέροντα τους. Και λόγω αυτής της πραγματικότητας μπορεί στο τέλος - παρ' όλα τα εμπόδια και τους ελιγμούς εξαπάτησης του συστήματος - να εμφανιστεί ο ανταγωνισμός των βασικών τάξεων. Λέω «μπορεί», γιατί υπάρχουν αστικές χώρες (ΗΠΑ, Μεγάλη Βρετανία, Ο.Δ. Γερμανίας κλπ.), στις οποίες η πολιτική εξέλιξη των ταξικών αγώνων δεν μπορεί να ξεπεράσει το κατώφλι της κοινοβουλευτικής εκπροσώπησης, οι κοινοβουλευτικοί ανταγωνισμοί είναι λοιπόν εκεί πολύ μακρινές και μάλιστα ολοκληρωτικά παραμορφωμένες ενδείξεις των πραγματικών ταξικών ανταγωνισμών. Η αστική τάξη είναι λοιπόν εκεί «εντελώς μεταξύ της», προφυλαγμένη από ένα κοινοβουλευτικό σύστημα, που γυρίζει γύρω-γύρω ή λειτουργεί εν κενώ. Βέβαια, μπορεί επίσης να συμβεί ο οικονομικός και πολιτικός ταξικός αγώνας της εργατικής τάξης να αποκτήσει μια τέτοια δύναμη, ώστε η αστική τάξη από την πλευρά της να πρέπει να φοβάται «το αποτέλεσμα του γενικού εκλογικού δικαιώματος» (Γαλλία, Ιταλία).

Παρότι βέβαια διαθέτει και εκεί σημαντικές πηγές για να το αντιστρέψει ή το εξαφανίσει. Ας σκεφτούμε τη βουλή κατά τη διάρκεια του λαϊκού μετώπου στη Γαλλία: η αστική τάξη χρειάστηκε μόνο σχεδόν δύο χρόνια, για να σπάσει την πλειοψηφία της πριν την παραδώσει κατόπιν, με την ίδια της την έγκριση, στον Πεταίν.

Νομίζω ότι, αν αντιπαραθέσουμε τις «αρχές» του κοινοβουλευτικού καθεστώτος με τα γεγονότα και τα αποτελέσματα, κανείς δεν μπορεί να αμφιβάλλει για τον ιδεολογικό τους χαρακτήρα.

Κάθε αστική ιδεολογία - από τη νομική ιδεολογία μέχρι την από αιώνες διαδεδομένη φιλοσοφική ιδεολογία και ως την ηθική ιδεολογία - εκφράζει την ακόλουθη «προφάνεια» των «ατομικών δικαιωμάτων»: ότι κάθε άτομο έχει την ελευθερία, να επιλέγει στην πολιτική τόσο τις ιδέες του όσο επίσης και το στρατόπεδο του (το κόμμα του)· και κυρίως εκφράζει την ιδέα, που βρίσκεται στη βάση αυτής της «προφάνειας», η οποία τελικά είναι μια απάτη, ότι κάθε κοινωνία αποτελείται από άτομα (Μαρξ: «Η κοινωνία δεν αποτελείται από άτομα», αλλά από τάξεις, που βρίσκονται σε ταξικό αγώνα) και ότι η γενική θέληση (*volonte generale*) προκύπτει από την άσκηση του εκλογικού δικαιώματος της πλειοψηφίας. Τελικά, ότι είναι αυτή η γενική θέληση, η οποία εκφράζεται από τους βουλευτές των κομμάτων, που καθορίζει την πολιτική του έθνους, ενώ στην πραγματικότητα παριστά πάντοτε μόνο την πολιτική μιας τάξης και μάλιστα της κυρίαρχης.

Ότι αυτή η πολιτική ιδεολογία είναι ένα ουσιαστικό μέρος της κυρίαρχης ιδεολογίας και αντιστοιχεί πλήρως σ' αυτήν, είναι παραπάνω από προφανές: τη βρίσκουμε παντού στην αστική ιδεολογία (που βέβαια βρίσκεται τα τελευταία 10 χρόνια σε μια διαδικασία αλλαγής). Και αυτό δεν πρέπει να μας ξαφνιάζει, αν ξέρουμε, ότι η «μήτρα» αυτής της κυρίαρχης ιδεολογίας είναι η νομική ιδεολογία, η οποία είναι αναντικατάσταση για τον τρόπο λειτουργίας του αστικού δικαίου. Αν κάποιος μπορεί να «επιπλέει» παντού αυτό σημαίνει ότι «τα έχει βρει» με την κυρίαρχη ιδεολογία. Κι από αυτή τη συνεχή αμοιβαία παλινδρόμηση από τη μία «προφάνεια» στην άλλη - από την «προφάνεια» της νομικής ιδεολογίας στην «προφάνεια» της ηθικής ιδεολογίας, από αυτή στην «προφάνεια» της φιλοσοφικής ιδεολογίας και από εκείνη στην «προφάνεια» της πολιτικής ιδεολογίας - αποκτά κάθε ιδεολογική «προφάνεια» την άμεση επιβεβαίωση της ώστε να επιβληθεί μέσω των διαφορετικών πρακτικών των ΙΜΚ σε κάθε μεμονωμένο άτομο. Αυτή η ιδεολογία των ατομικών δικαιωμάτων, της ελευθερίας και της ισότητας (ελευθερία να επιλέγει κανείς τις ιδέες του και τον αντιπρόσωπο του, ισότητα μπροστά στις κάλπες) ανάδειξε τελικά - όχι λόγω της «εξουσίας των ιδεών», αλλά σαν αποτέλεσμα της ταξικής πάλης - εκείνο τον ιδεολογικό μηχανισμό στον οποίο μπόρεσε να πάρει μια σταθερή μορφή η πολιτική ιδεολογία των ατομικών δικαιωμάτων. Η ιδεολογία αυτή αναδείχθηκε έτσι σε μια «προφάνεια», αν εξαιρέσουμε τη μαρξιστική κριτική, μια «προφάνεια» που γίνεται αποδεκτή χωρίς καμιά ορατή πίεση από τους εκλογείς, ή τουλάχιστον τη μεγάλη τους πλειοψηφία.

Έχουμε εδώ στην πραγματικότητα να κάνουμε με ένα μηχανισμό, διότι πρόκειται για μια ολόκληρη υλική και δια του νόμου ρυθμισμένη κατασκευή - από τον εκλογικό κατάλογο, το ψηφοδέλτιο και το παραβάν στους εκλογικούς αγώνες και από κει στο κοινοβούλιο που θα προκύψει. Όμως στην πραγματικότητα έχουμε να κάνουμε με ένα ιδεολογικό μηχανισμό, διότι λειτουργεί χωρίς βία «εντελώς από μόνος του», «στη βάση της ιδεολογίας» των δρώντων φορέων του, οι οποίοι αποδέχονται και κάνουν πράξη τους κανόνες λειτουργίας του, καθότι τους σέβονται, αφού είναι πεισμένοι ότι πρέπει να «ασκούμε το εκλογικό καθήκον» και ότι αυτό είναι απόλυτα «κανονικό». Υπαγωγή και συναίνεση εδώ συμπίπτουν. Αυτή η «προφάνεια» την οποία προωθεί η αστική ιδεολογία γίνεται αποδεκτή από τους εκλογείς ως «προφάνεια»: θεωρούν τους εαυτούς τους εκλογείς και συμμετέχουν στο σύστημα. «Τηρούν τους κανόνες του παιχνιδιού». Αν η ανάλυση μας είναι σωστή, τότε συνάγεται από αυτή ότι δεν μπορούμε να ισχυριστούμε - όπως «βιαστικά» ισχυρίστηκαν ορισμένοι για να μου αποδώσουν μια θεωρία, που θα απέκλειε κάθε δυνατότητα επαναστατικής πράξης - ότι όλα τα κόμματα, δηλαδή ακόμα και τα κόμματα της εργατικής τάξης, πρέπει να θεωρηθούν ως ιδεολογικοί μηχανισμοί τον κράτους, το κάθε κόμμα χωριστά, και ότι έχουν έτσι ενσωματωθεί στο σύστημα και ως εκ τούτου δεν μπορούν να καθοδηγήσουν τον ταξικό αγώνα.

Αν αυτό που έχω πει είναι σωστό, τότε προκύπτει αντίθετα, ότι η ύπαρξη πολιτικών κομμάτων όχι μόνο δεν αποκλείει την ταξική πάλη, αλλά αντίθετα εδράζεται σ' αυτήν. Και αν η αστική τάξη επιχειρεί πάντα να επιβάλλει την ιδεολογική και πολιτική ηγεμονία της πάνω στα κόμματα της εργατικής τάξης, αυτό δεν είναι παρά μια μορφή της ταξικής πάλης. Πράγμα, που το πετυχαίνει η αστική τάξη όταν αποτυγχάνουν τα εργατικά κόμματα, με το να συμβιβάζονται

οι ηγέτες τους (η «ταξική ειρήνη» του 1914, 1915), ή πολύ απλά να εξαγοράζονται, είτε όμως με το να έχει απομακρυνθεί ένα μέρος της βάσης των εργατικών κομμάτων από τον επαναστατικό σκοπό χάριν υλικών απολαύων (εργατική αριστοκρατία), είτε με το να έχει υποκύψει στην αστική ιδεολογία (ρεβιζιονισμός).

### **β' μέρος**

Αυτά τα αποτελέσματα της ταξικής πάλης γίνονται ακόμα πιο φανερά αν λάβει κανείς υπόψη του τα ίδια τα επαναστατικά εργατικά κόμματα, π.χ. τα κομμουνιστικά κόμματα. Επειδή στην περίπτωση αυτή πρόκειται για οργανώσεις της ταξικής πάλης των εργατών, αυτές αποτελούν, από θέση αρχής (γιατί βέβαια μπορεί να έχουν κυλήσει στο ρεφορμισμό και το ρεβιζιονισμό) οργανώσεις απόλυτα ξένες προς την αστική τάξη και το πολιτικό της σύστημα. Η ιδεολογία τους (στη βάση της οποίας στρατολογούν τα μέλη τους) βρίσκεται σε ανταγωνιστική σχέση προς την αστική ιδεολογία. Ο τρόπος οργάνωσής τους (ο δημοκρατικός συγκεντρωτισμός) είναι διαφορετικός από τον τρόπο οργάνωσης των αστικών κομμάτων και ακόμα των σοσιαλδημοκρατικών και σοσιαλιστικών κομμάτων. Ο στόχος τους δεν είναι να περιορίζουν την πρακτική τους στον κοινοβουλευτικό αγώνα, αλλά να επεκτείνουν τον ταξικό αγώνα σε ολόκληρη των εργατική τάξη, από την οικονομία στην πολιτική και την ιδεολογία, και αυτό με μορφές δράσης που προσιδιάζουν στην εργατική τάξη και οι οποίες βεβαίως δεν έχουν τίποτα κοινό με την κατάθεση στην κάλπη ενός ψηφοδέλτιου κάθε πέντε χρόνια. Το να φέρει τον προλεταριακό ταξικό αγώνα σε όλους τους χώρους και να τον επεκτείνει πολύ πέρα από το κοινοβούλιο - αυτό είναι το καθήκον ενός κομμουνιστικού κόμματος. Το ιδιαίτερο καθήκον του δεν είναι να «συμμετάσχει» στην κυβέρνηση, αλλά να μετασχηματίσει και να συντρίψει την αστική κρατική εξουσία.

Πρέπει να τονίσουμε ιδιαίτερα αυτό το σημείο, γιατί τα περισσότερα δυτικοευρωπαϊκά κομμουνιστικά κόμματα ορίζουν σήμερα τον εαυτό τους ως «κόμματα διακυβέρνησης». Ακόμα και όταν ευκαιριακά συμμετέχει σε μια κυβέρνηση (και μπορεί να είναι σωστό να κάνει κάτι τέτοιο κάτω από συγκεκριμένες δεδομένες συνθήκες), δεν μπορεί ένα κομμουνιστικό κόμμα, υπό κανενός είδους συνθήκες να οριστεί ως «κόμμα διακυβέρνησης» - αδιάφορο αν πρόκειται για μια κυβέρνηση υπό την κυριαρχία της αστικής τάξης, ή για μια κυβέρνηση υπό την κυριαρχία της εργατικής τάξης («δικτατορία του προλεταριάτου»).

Το σημείο αυτό είναι αποφασιστικής σημασίας. Διότι ένα κομμουνιστικό κόμμα δεν μπορεί ποτέ να μπει στην κυβέρνηση ενός αστικού κράτους (ακόμα κι αν πρόκειται για μια «αριστερή» κυβέρνηση λαϊκής ενότητας, η οποία είναι αποφασισμένη να προωθήσει δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις) για να «διαχειριστεί» τις υποθέσεις του αστικού κράτους. Μπαίνει στην κυβέρνηση, μόνο για να δυναμώσει τον ταξικό αγώνα και να προετοιμάσει την ανατροπή του αστικού κράτους. Όμως, δεν μπορεί επίσης να συμμετάσχει σε μια κυβέρνηση της δικτατορίας του προλεταριάτου με την υπόθεση ότι το πραγματικό καθήκον του είναι να «διαχειριστεί» τις υποθέσεις αυτού του κράτους, αν και πρέπει να προετοιμάσει το μαρξισμό και το τέλος του. Γιατί αν το κόμμα αφιερώσει τις δυνάμεις του σ' αυτή τη «διαχείριση», δηλαδή αν συγχωνευτεί πρακτικά με το κράτος - όπως συμβαίνει στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης - δεν θα μπορέσει να συνεισφέρει στη συντριβή του κράτους. Ένα κομμουνιστικό κόμμα δεν μπορεί λοιπόν να λειτουργεί σε καμιά περίπτωση ως «κόμμα διακυβέρνησης», διότι το να είναι «κόμμα διακυβέρνησης» σημαίνει να είναι ένα κρατικό κόμμα. Το οποίο σημαίνει είτε ότι υπηρετεί το αστικό κράτος, είτε πάλι ότι διαιώνίζει το κράτος της δικτατορίας του προλεταριάτου, ενώ αυτό που πρέπει να γίνει είναι να συμβάλει στη συντριβή του.

Βλέπουμε, ότι κι όταν αξιώνει τη σταθερή του παρουσία στον πολιτικό ιδεολογικό μηχανισμό του κράτους, για να μπορέσει να κάνει να ακουστεί η ηχώ της ταξικής πάλης ακόμα και στο κοινοβούλιο και κυρίως όταν «συμμετέχει» στην κυβέρνηση, επειδή είναι ευνοϊκές οι συνθήκες για να προωθηθεί η ανάπτυξη το «ταξικού αγώνα», ένα επαναστατικό κόμμα δεν ορίζεται εντούτοις ούτε από τη θέση του στο εκλεγμένο κοινοβούλιο, ούτε από την ιδεολογία που υλοποιείται στον αστικό πολιτικό ιδεολογικό μηχανισμό του κράτους. Στην πραγματικότητα ένα

κομμουνιστικό κόμμα έχει μια εντελώς διαφορετική «πολιτική πρακτική» απ' ότι τα αστικά κόμματα.

Ένα αστικό κόμμα έχει στη διάθεση του τις πηγές και την υποστήριξη της υπάρχουσας αστικής τάξης, την οικονομική της κυριαρχία, την εκμετάλλευση που αυτή ασκεί, τον κρατικό της μηχανισμό, τους ιδεολογικούς κρατικούς της μηχανισμούς κλπ. Για να μπορέσει να υπάρξει δεν χρειάζεται καταρχήν να συμπυκνώσει τις λαϊκές μάζες, τις οποίες θέλει να κερδίσει υπέρ των ιδεών του: είναι πάνω από όλα το ίδιο το κοινωνικό καθεστώς της μπουρζουαζίας που αναλαμβάνει αυτή την εργασία της πειθούς, της προπαγάνδας και της διαφήμισης και το οποίο εξασφαλίζει στα αστικά κόμματα τη μαζική τους βάση. Το πολιτικό και ιδεολογικό άρπαγμα από τη σκοπιά της αστικής τάξης είναι τόσο ασφαλές και από πολύ καιρό εξασφαλισμένο, ώστε «κανονικά» τα εκλογικά αποτελέσματα προκύπτουν ακριβώς αυτόματα - στα πλαίσια των παραλλαγών που έχουν τα κόμματα των διαφορετικών μερίδων της αστικής τάξης. Κατά κανόνα αρκεί στα αστικά κόμματα να οργανώσουν καλά τον εκλογικό αγώνα, με το να κινητοποιηθούν βραχυπρόθεσμα και αποτελεσματικά για να θερίσουν τους καρπούς της κυριαρχίας εκείνης η οποία παρίσταται ως επιλογή με βάση την πειθώ. Γι' αυτό ένα αστικό κόμμα δεν χρειάζεται επίσης μια επιστημονική θεωρία ή έστω ένα σταθερό δόγμα για να επιζήσει. Για να αποκτήσει οπαδούς, που θα είναι ήδη προκαταβολικά πεισμένοι - από συμφέρον ή από φόβο - του αρκεί να έχει μερικές ιδέες, τις οποίες αντλεί από τα θεμέλια της αστικής ιδεολογίας.

Ένα εργατικό κόμμα δεν μπορεί σε αντιπαράθεση με αυτά να προσφέρει τίποτα στους οπαδούς του. Ούτε αργομισθίες ούτε υλικές απολαβές, με τις οποίες στην κυριολεξία αγοράζουν τα αστικά κόμματα την πελατεία τους, οσάκις αυτή μοιάζει να έχει αμφιβολίες. Το εργατικό κόμμα υπάρχει ως αυτό που είναι: μια οργάνωση του προλεταριακού ταξικού αγώνα που η μόνη της δύναμη είναι το ταξικό ένστικτο των εκμεταλλευομένων, μια επιστημονική θεωρία και η αυτοβουλία των μελών της, που στρατεύονται στη βάση της αναγνώρισης των καταστατικών αρχών του κόμματος. Οργανώνει τα μέλη του για να διεξαγάγει τον ταξικό αγώνα σ' όλες τις μορφές του: στο οικονομικό επίπεδο (σε σύνδεση με τις συνδικαλιστικές οργανώσεις), στο πολιτικό και το ιδεολογικό επίπεδο. Ορίζει τη γραμμή του και τις πρακτικές του όχι απλώς στη βάση των εξεγέρσεων των εκμεταλλευομένων έργα των, αλλά στη βάση των συσχετισμών δύναμης ανάμεσα στις τάξεις, τους οποίους αναλύει «συγκεκριμένα», με τη βοήθεια των αρχών της επιστημονικής του θεωρίας, που εμπλουτίζεται από τη συνολική πείρα της πάλης των τάξεων. Λαμβάνει λοιπόν από κάθε άποψη υπόψη τις μορφές και τη δύναμη του ταξικού αγώνα της άρχουσας τάξης, όχι μόνο σε εθνική κλίμακα, αλλά επίσης και σε παγκόσμια κλίμακα. Με βάση αυτή τη «γραμμή» μπορεί να θεωρήσει χρήσιμο και «σωστό» σε μια συγκεκριμένη στιγμή να συμμετάσχει σε μια αριστερή κυβέρνηση, για να προωθήσει το δικό του ταξικό αγώνα και το δικό του στόχο. Σε κάθε περίπτωση πάντως υποτάσσει τα άμεσα συμφέροντα του κινήματος στα μακροπρόθεσμα συμφέροντα της εργατικής τάξης. Υποτάσσει την τακτική του στη στρατηγική του κομμουνισμού, δηλαδή στη στρατηγική της αταξικής κοινωνίας. Αυτές τουλάχιστον είναι οι «αρχές».

Υπό αυτές τις συνθήκες έχουν δίκιο οι κομμουνιστές να ονομάζουν το κόμμα τους «κόμμα νέου τύπου», το οποίο διαφοροποιείται πλήρως από τα αστικά κόμματα, και να θεωρούν τους εαυτούς τους «αγωνιστές νέου τύπου», που διαφοροποιούνται πλήρως από τους αστούς πολιτικούς. Η πολιτική τους πρακτική - ανεξάρτητα από το αν είναι παράνομη ή νόμιμη, κοινοβουλευτική ή «εξωκοινοβουλευτική» - δεν έχει τίποτε το κοινό με την αστική πολιτική πρακτική.

Θα μπορούσε τώρα να πει βέβαια κανείς, ότι το κομμουνιστικό κόμμα - όπως όλα τα κόμματα - συγκροτείται στη βάση μιας ιδεολογίας, η οποία άλλωστε χαρακτηρίζεται ως προλεταριακή ιδεολογία. Πράγματι. Και στην περίπτωση του κομμουνιστικού κόμματος η ιδεολογία παίζει το ρόλο του «τσιμέντου» (Γκράμσι) μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, της οποίας ομογενοποιεί τις ιδέες και τις πρακτικές. Και στην περίπτωση αυτή η ιδεολογία «εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα», για την ακρίβεια ως υποκείμενα αγωνιστές: αρκεί να έχει κανείς έστω και λίγες συγκεκριμένες εμπειρίες μέσα σε ένα κομμουνιστικό κόμμα για να μπορεί να αναγνωρίσει



αυτό το μηχανισμό και αυτή τη δυναμική, που κατά βάση σφραγίζει τη μοίρα του ατόμου εξίσου με οποιαδήποτε άλλη ιδεολογία, αν λάβουμε υπόψη μας το «παιχνίδι» και τις αντιφάσεις ανάμεσα στις διαφορετικές ιδεολογίες.

Όμως αυτό που χαρακτηρίζουμε ως προλεταριακή ιδεολογία δεν είναι η «αυθόρμητη» ιδεολογία του προλεταριάτου, με την έννοια ότι τα προλεταριακά «στοιχεία» (Λένιν) ενώνονται με αστικά στοιχεία και συχνά υπάγονται σε αυτά. Διότι για να υπάρξει ως τάξη που έχει συνείδηση της ενότητας της και που είναι ενεργή στα πλαίσια της οργάνωσης μάχης που διαθέτει, το προλεταριάτο δεν χρειάζεται μόνο πείρα (την πείρα του ταξικού αγώνα τον οποίο διεξάγει πάνω από εκατό χρόνια), αλλά και αντικειμενικές γνώσεις, οι οποίες του παρέχονται από τη μαρξιστική θεωρία. Στο διπλό θεμέλιο αυτής της πείρας, η οποία φωτίζεται από τη μαρξιστική θεωρία συγκροτείται η προλεταριακή ιδεολογία ως μια ιδεολογία μαζών, που είναι σε θέση να ενοποιήσει την πρωτοπορία της εργατικής τάξης στα πλαίσια των δικών της οργανώσεων της πάλης της τάξεων. Πρόκειται λοιπόν για μια πολύ ιδιαίτερη ιδεολογία: πρόκειται πράγματι για μια ιδεολογία, γιατί στο επίπεδο των μαζών λειτουργεί όπως κάθε άλλη ιδεολογία (με το να εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα), αλλά διαπερνάται ταυτόχρονα από ιστορικές εμπειρίες, οι οποίες φωτίζονται από τις επιστημονικές αρχές της ανάλυσης. Παρουσιάζεται έτσι ως μια μορφή της συγχώνευσης του εργατικού κινήματος με τη μαρξιστική θεωρία, μια συγχώνευση η οποία επιτυγχάνεται όχι χωρίς εντάσεις ή αντιφάσεις. Εντάσεις και αντιφάσεις γιατί ανάμεσα στην προλεταριακή ιδεολογία, όπως αυτή υφίσταται σε μια συγκεκριμένη στιγμή και στο κόμμα στο οποίο αυτή πραγματοποιείται μπορεί να υπάρξει μια μορφή ενότητας η οποία να είναι για την ίδια τη μαρξιστική θεωρία ασαφής, παρότι κι αυτή η ίδια περιλαμβάνεται σ' αυτή την ενότητα. Η μαρξιστική θεωρία θα χρησιμοποιείται τότε απλώς ως ένας λόγος εξουσίας, δηλαδή ως ένα χαρακτηριστικό αναγνώρισης ή ως δόγμα και στην οριακή περίπτωση μπορεί ακόμα πολύ απλά να εξαφανιστεί παρότι βέβαια θα διακηρύσσεται ότι αποτελεί τη θεωρία του κόμματος - δίνοντας τη θέση της σε μια πραγματιστική και σεχταριστική ιδεολογία, η οποία υπηρετεί πλέον μόνο τα κομματικά και κρατικά συμφέροντα. Δεν χρειάζεται καμιά μακροσκελής ανάπτυξη για να αναγνωρίσουμε εδώ τη σημερινή κατάσταση των κομμάτων που διαμορφώθηκαν στη σταλινική περίοδο και από αυτό να συμπεράνουμε ότι και η «προλεταριακή ιδεολογία» είναι επίσης το επίδικο αντικείμενο ενός ταξικού αγώνα ο οποίος πλήττει το προλεταριάτο ως προς τις αρχές του της ενότητας και της δράσης, οσάκις η κυρίαρχη αστική ιδεολογία και η αστική πολιτική πρακτική διεισδύουν στις οργανώσεις του προλεταριακού ταξικού αγώνα.

Μια ιδεολογία: ασφαλώς. Όμως η προλεταριακή ιδεολογία δεν είναι μια τυχούσα ιδεολογία. Κάθε τάξη αναγνωρίζεται πράγματι σε μια ιδιαίτερη και κατά κανένα τρόπο αυθαίρετη ιδεολογία, δηλ. εκείνη, η οποία διαπλέκεται με τη στρατηγική της παρέμβαση και είναι ικανή να ενοποιήσει και να οργανώσει τον ταξικό της αγώνα. Ξέρουμε ότι, για λόγους που θα έπρεπε να αναλυθούν, η φεουδαλική τάξη αναγνωρίστηκε κατ' αυτό τον τρόπο στη θρησκευτική ιδεολογία του Χριστιανισμού και ότι με τον ίδιο τρόπο η αστική τάξη αναγνωρίστηκε στη νομική ιδεολογία - τουλάχιστον στην εποχή της κλασικής της κυριαρχίας και πριν από τις νεότερες εξελίξεις του ιμπεριαλισμού. Η εργατική τάξη αναγνωρίζεται από τη μεριά της - ακόμα κι αν είναι εντελώς δεκτική για στοιχεία της θρησκευτικής, ηθικής και νομικής ιδεολογίας - πάνω από όλα σε μια ιδεολογία πολιτικού χαρακτήρα: Όχι στην αστική πολιτική ιδεολογία (της ταξικής κυριαρχίας), αλλά στην προλεταριακή πολιτική ιδεολογία της ταξικής πάλης για την κατάργηση των τάξεων και την εγκαθίδρυση του κομμουνισμού. Ακριβώς αυτή η ιδεολογία, η οποία πήρε στην αρχή αυθόρμητες μορφές (ο ουτοπικός σοσιαλισμός) για να αναπτυχθεί αργότερα παραπέρα μέσα από τη συγχώνευση του εργατικού κινήματος και της μαρξιστικής θεωρίας, αποτελεί τον «πυρήνα» της προλεταριακής ιδεολογίας.

Είναι προφανές ότι μια τέτοια ιδεολογία δεν ήταν το αποτέλεσμα ενός μαθήματος, το οποίο έδωσαν στην εργατική τάξη μεμονωμένοι «διανοούμενοι» (ο Μαρξ και ο Ένγκελς), η οποία και αποδέχθηκε αυτή την ιδεολογία, γιατί αναγνώρισε σ' αυτή τον εαυτό της: Τότε θα έπρεπε ακριβώς να εξηγήσει κανείς πώς αστοί διανοούμενοι κατάφεραν να φέρουν σε πέρας ένα

τέτοιο θαύμα: μια αυθεντική θεωρία για το προλεταριάτο. Αυτή δεν έχει επίσης «εισαχθεί» απ' έξω στο εργατικό κίνημα - όπως πίστευε ο Κάουτσκι - γιατί ο Μαρξ και ο Ένγκελς δεν θα είχαν μπορέσει να αναπτύξουν τη θεωρία τους αν δεν την είχαν θεμελιώσει σε θεωρητικές ταξικές θέσεις, οι οποίες ήταν το άμεσο αποτέλεσμα της οργανικής ένταξης τους στο εργατικό κίνημα της εποχής τους. Βέβαια η μαρξιστική θεωρία συγκροτήθηκε στην πραγματικότητα από διανοούμενους που διέθεταν μια τεράστια γνώση. Συγκροτήθηκε όμως μέσα στο εργατικό κίνημα και από το εσωτερικό του προς τα έξω. Ο Μακιαβέλι έλεγε ότι «για να καταλάβει κανείς τον ευγενή, πρέπει να ανήκει στο λαό». Ένας διανοούμενος ο οποίος δεν έχει γεννηθεί μέσα στο λαό πρέπει να ενταχθεί στο λαό για να καταλάβει τους ευγενείς κι αυτό μπορεί να το κάνει με το να συμμετάσχει στους αγώνες αυτού του λαού. Αυτό έκανε και ο Μαρξ: έγινε οργανικός διανοούμενος του προλεταριάτου (Γκράμσι) αγωνιζόμενος μέσα στις προλεταριακές οργανώσεις. Μόνο με βάση τις πολιτικές και θεωρητικές θέσεις του προλεταριάτου μπόρεσε να «συλλάβει» το *Κεφάλαιο*. Το λάθος ερώτημα σχετικά με την εισαγωγή από τα έξω της μαρξιστικής θεωρίας μετατρέπεται έτσι στο ερώτημα σχετικά με τη διάδοση μέσα στο εργατικό κίνημα μιας θεωρίας η οποία συγκροτήθηκε στο εσωτερικό του εργατικού κινήματος. Βέβαια αυτή η «διάδοση» είναι το αποτέλεσμα ενός ταξικού αγώνα πολύ μακράς διάρκειας, με πολλά επεισόδια - και συνεχίζεται ακόμα και σήμερα, παρά τις δραματικές διασπάσεις που προέκυψαν από τον ταξικό αγώνα του ιμπεριαλισμού.

Συνοψίζοντας το ουσιώδες αυτής της ανάλυσης σχετικά με το χαρακτήρα του επαναστατικού κόμματος μπορούμε να επαναφέρουμε τη θέση σχετικά με την προτεραιότητα της πάλης των τάξεων ως προς τον κρατικό μηχανισμό και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους. Τυπικά μπορεί ένα κόμμα όπως το κομμουνιστικό να εμφανίζεται ως ένα κόμμα όπως τα άλλα, εφόσον έχει το δικαίωμα να εκπροσωπείται στο κοινοβούλιο μέσω των εκλογών. Τυπικά μπορεί να δημιουργεί την εντύπωση ότι τηρεί τους «κανόνες του παιχνιδιού» του πολιτικού ιδεολογικού μηχανισμού του κράτους όταν εμφανίζεται στο κοινοβούλιο ή ακόμα «συμμετέχει» σε μια κυβέρνηση λαϊκής ενότητας. Τυπικά μπορεί μάλιστα να δίνει την εντύπωση ότι επικυρώνει αυτούς τους «κανόνες του παιχνιδιού» και συνεπώς το συνολικό ιδεολογικό σύστημα που πραγματοποιείται δια μέσου τους: δηλαδή το αστικό ιδεολογικό σύστημα. Και η ιστορία του εργατικού κινήματος προσφέρει αρκετά παραδείγματα για το γεγονός ότι ένα επαναστατικό κόμμα με το να «συμμετέχει στο παιχνίδι» στην πραγματικότητα έχει «χάσει το παιχνίδι», έχοντας εγκαταλείψει υπό την πίεση της άρχουσας αστικής ιδεολογίας τον ταξικό αγώνα, προς όφελος της ταξικής συνεργασίας. Το «τυπικό» μπορεί κάτω από την επίδραση της ταξικής πάλης να γίνει «πραγματικό».

Αυτός ο πάντοτε επίκαιρος κίνδυνος μας φέρνει στο μυαλό τις συνθήκες με τις οποίες συνδέεται η συγκρότηση του εργατικού κινήματος: την κυριαρχία του αστικού ταξικού αγώνα πάνω στον προλεταριακό ταξικό αγώνα. Έχουμε μια λάθος αντίληψη για την ταξική πάλη αν νομίζουμε ότι αυτή αποτελεί απλώς το αποτέλεσμα των εξεγέρσεων της εργατικής τάξης ενάντια στην κοινωνική αδικία, την ανισότητα ή ακόμα την καπιταλιστική εκμετάλλευση. Για να το πούμε σύντομα, σφάλουμε αν νομίζουμε ότι ο ταξικός αγώνας ανάγεται στον προλεταριακό ταξικό αγώνα υπό τις δοσμένες συνθήκες εκμετάλλευσης και ακολούθως στην απάντηση της αστικής τάξης σ' αυτό τον αγώνα. Αυτό θα σήμαινε ότι ξεχνάμε πως οι συνθήκες εκμετάλλευσης έχουν την προτεραιότητα και ότι η διαδικασία συγκρότησης των συνθηκών εκμετάλλευσης του προλεταριάτου αποτελεί τη θεμελιώδη μορφή του αστικού ταξικού αγώνα. Ότι δηλαδή η εκμετάλλευση είναι ήδη ταξικός αγώνας και ότι ο αστικός ταξικός αγώνας έχει την προτεραιότητα. Ολόκληρη η ιστορία της πρωταρχικής συσσώρευσης μπορεί να θεωρηθεί ως παράγωγο της εργατικής τάξης δια μέσου της αστικής τάξης - μέσα σε ένα ταξικό αγώνα, ο οποίος γεννά τις καπιταλιστικές σχέσεις εκμετάλλευσης.

Αν αυτή η θέση είναι σωστή, τότε μπορούμε να δούμε καθαρά και με σαφήνεια γιατί ο αστικός ταξικός αγώνας κυριαρχεί εξ αρχής πάνω στον προλεταριακό ταξικό αγώνα και γιατί χρειάστηκε τόσος χρόνος στον προλεταριακό ταξικό αγώνα για να μορφοποιηθεί και να βρει τις

ιδιαίτερες μορφές ύπαρξης του, γιατί ο ταξικός αγώνας είναι θεμελιακά άνισος, γιατί δεν προωθείται μέσα από τις ίδιες πρακτικές από την αστική τάξη και το προλεταριάτο και γιατί η αστική τάξη προωθεί στους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους μορφές, που έχουν ως καθήκον να προλαμβάνουν τις επαναστατικές ενέργειες της εργατικής τάξης και να την υποτάσσουν.

Το μεγάλο στρατηγικό αίτημα της εργατικής τάξης για αυτονομία φέρνει αυτό τον όρο στην επιφάνεια. Υποταγμένη στην κυριαρχία του αστικού κράτους και στην εκφοβιστική λειτουργία και την «προφάνεια» της κυρίαρχης ιδεολογίας, η εργατική τάξη μπορεί να διεκδικήσει την αυτονομία της μόνο αν απελευθερωθεί από την κυρίαρχη ιδεολογία, αν διαχωριστεί από αυτήν, προωθώντας μορφές οργάνωσης και δράσης οι οποίες υλοποιούν τη δική της ιδεολογία - την προλεταριακή ιδεολογία. Η ιδιαιτερότητα αυτής της τομής, αυτής της ριζικής απομάκρυνσης είναι ότι μπορεί να ολοκληρωθεί μόνο μέσα σε ένα μακροχρόνιο αγώνα, ο οποίος είναι υποχρεωμένος να λαμβάνει υπόψη του τις μορφές της αστικής κυριαρχίας και να μάχεται την αστική τάξη στο εσωτερικό των δικών της μορφών κυριαρχίας, χωρίς να «χάνεται» ποτέ μέσα σε αυτές τις μορφές, οι οποίες δεν είναι απλές ουδέτερες «μορφές» αλλά μηχανισμοί, οι οποίοι εξασφαλίζουν την ύπαρξη της κυρίαρχης ιδεολογίας.

Όπως έγραφα και στο υστερόγραφο μου του 1970: «Γιατί αν είναι αλήθεια πως οι ΙΜΚ αντιπροσωπεύουν τη μορφή με την οποία πρέπει αναγκαστικά να πραγματοποιηθεί η ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης και τη μορφή με την οποία η ιδεολογία των υποτελών τάξεων πρέπει αναγκαστικά να αναμετρηθεί και να συγκρουστεί, άλλο τόσο είναι αλήθεια ότι οι ιδεολογίες δε "γεννιούνται" μέσα στους ΙΜΚ, αλλά από τις κοινωνικές τάξεις, που βρίσκονται σε διαρκή ταξικό ανταγωνισμό: από τις συνθήκες ύπαρξης τους, από τις πρακτικές τους, από την αγωνιστική τους πείρα κλπ.».

Οι συνθήκες ύπαρξης, οι (παραγωγικές και πολιτικές) πρακτικές και οι μορφές του προλεταριακού ταξικού αγώνα δεν έχουν τίποτα το κοινό με τις συνθήκες ύπαρξης, τις (οικονομικές και πολιτικές) πρακτικές και τις μορφές του καπιταλιστικού και ιμπεριαλιστικού ταξικού αγώνα. Από αυτές προκύπτουν ανταγωνιστικές ιδεολογίες, οι οποίες ακριβώς όπως και οι ταξικοί αγώνες (της αστικής τάξης και του προλεταριάτου) είναι άνισες. Αυτό σημαίνει ότι η προλεταριακή ιδεολογία δεν είναι το ακριβώς αντίθετο, η αντιστροφή, το αναποδογύρισμα της αστικής ιδεολογίας - αλλά μια εντελώς διαφορετική ιδεολογία, με εντελώς διαφορετικές «αξίες»: «κριτική και επαναστατική». Και επειδή είναι φορέας αυτών των αξιών - παραλές τις μεταπτώσεις της ιστορίας της, οι οποίες πραγματώνονται ακριβώς στις οργανώσεις και τις πρακτικές του εργατικού αγώνα, η προλεταριακή ιδεολογία εμπεριέχει προκαταβολικά κάτι από αυτό που θα είναι οι ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους της σοσιαλιστικής μετάβασης και εμπεριέχει επίσης προκαταβολικά κάτι από την κατάργηση του κράτους και την κατάργηση των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους στον κομμουνισμό.

*Δεκέμβριος 1976*

*(μετάφραση Μάριος Ιωαννίδης)*

## **2. Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης**

**[Για τον τρόπο παραγωγής]**

Για να δώσουμε μια ιδέα τού, τόσο σημαντικού στον Μαρξ, υπόγειου ρεύματος του υλισμού της συνάντησης, και της απώθησής του σε έναν υλισμό της (φιλοσοφικής) ουσίας, οφείλουμε να αναφερθούμε στον τρόπο παραγωγής. Κανείς δεν θα αρνηθεί τη σημασία αυτής της έννοιας, που δεν χρησιμεύει μόνο για να μελετήσουμε κάθε «κοινωνικό σχηματισμό», αλλά και για να περιοδολογήσουμε την ιστορία του, και συνεπώς για να θεμελιώσουμε μια θεωρία της ιστορίας. Στην πραγματικότητα, βρίσκουμε στον Μαρξ δύο αντιλήψεις για τον τρόπο παραγωγής, που δεν έχουν καμία σχέση η μία με την άλλη.

Η πρώτη προέρχεται από την *Κατάσταση των Εργαζομένων Τάξεων στην Αγγλία* του Ένγκελς, που είναι ο πραγματικός εμπνευστής της: ξαναβρίσκεται στο διάσημο κεφάλαιο για την πρωταρχική συσσώρευση, την εργάσιμη ημέρα κ.λπ., και σε πλήθος λεπτομερειακών νύξεων

στις οποίες θα επανέλθω. Μπορούμε επίσης να τη βρούμε στη θεωρία του ασιατικού τρόπου παραγωγής. Η δεύτερη εντοπίζεται στα ογκώδη εδάφια του Κεφαλαίου σχετικά με την ουσία του καπιταλισμού, καθώς επίσης την ουσία του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής και του σοσιαλιστικού, σχετικά με την επανάσταση, και πιο γενικά στη «θεωρία» της μετάβασης ή μορφής περάσματος από έναν τρόπο παραγωγής σε έναν άλλον. Όλα αυτά που μπόρεσαν να γραφτούν τα είκοσι τελευταία χρόνια αναφορικά με τη «μετάβαση» από τον καπιταλισμό στον κομμουνισμό δεν τα χωρά ο νους και είναι αδύνατο ακόμη και να καταγραφούν!

Σε αναρίθμητα εδάφια, ο Μαρξ, και ασφαλώς δεν πρόκειται για κάτι τυχαίο, μας εξηγεί ότι ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής γεννήθηκε από τη «συνάντηση» ανάμεσα στον «άνθρωπο των σκούδων» και τον προλετάριο που στερείται τα πάντα, πέραν της εργασιακής του δύναμης. «Συνέβη» αυτή η συνάντηση να λάβει χώρα και να «πιάσει», πράγμα που σημαίνει ότι δεν καταστράφηκε αμέσως μετά την παραγωγή της, αλλά διήρκεσε και έγινε ένα συντελεσμένο γεγονός -το συντελεσμένο γεγονός αυτής της συνάντησης- που προκάλεσε σταθερές σχέσεις και μια αναγκαιότητα, η μελέτη των οποίων παρέχει «νόμους», βεβαίως κατά τάση: τους νόμους της ανάπτυξης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής (νόμος της αξίας, νόμος της ανταλλαγής, νόμος των κυκλικών κρίσεων, νόμος της κρίσης και της αποσύνθεσης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, νόμος του περάσματος –μετάβασης- στον σοσιαλιστικό τρόπο παραγωγής υπό τους νόμους της ταξικής πάλης κ.λπ.). Αυτό που προέχει, σε αυτήν την αντίληψη, δεν είναι τόσο η εκφορά των νόμων, και συνεπώς μιας ουσίας, όσο ο αστάθμητος χαρακτήρας της «εμπέδωσης» [«prise»] αυτής της συνάντησης που προωθεί το συντελεσμένο γεγονός, για το οποίο μπορούμε να διατυπώσουμε νόμους. Μπορούμε να τα πούμε όλα αυτά με διαφορετικό τρόπο: το όλο που προκύπτει από την «εμπέδωση» της «συνάντησης» δεν είναι προγενέστερο, αλλά μεταγενέστερο της «εμπέδωσης» των στοιχείων, και συνεπώς θα μπορούσε να μην «πιάσει» και, πολύ περισσότερο, «η συνάντηση θα μπορούσε να μη λάβει χώρα». Όλα αυτά λέγονται, με μισόλογα βέβαια, αλλά ωστόσο λέγονται στη διατύπωση του Μαρξ, τη στιγμή που μας μιλά τόσο συχνά για τη «συνάντηση» (das Vorgefundene) ανάμεσα στον άνθρωπο των σκούδων και τη γυμνή εργασιακή δύναμη. Μπορούμε ακόμη να πάμε πιο πέρα και να υποθέσουμε ότι η συνάντηση έλαβε χώρα στην ιστορία πολλές φορές πριν να πιάσει στη Δύση, αλλά δεν «έπιασε» τότε, ελλείπει ενός στοιχείου ή της διάταξης των στοιχείων. Το μαρτυρούν τα ιταλικά κράτη της κοιλάδας του Πάδου του δεκάτου τρίτου και του δεκάτου τετάρτου αιώνα, όπου όντως υπήρχε ο άνθρωπος των σκούδων, η τεχνολογία και η ενέργεια (μηχανές κινούμενες από την υδραυλική δύναμη του ποταμού), και τα εργατικά χέρια (οι άνεργοι χειροτέχνες), και όπου, ωστόσο, το φαινόμενο δεν «έπιασε». Έλειπε πιθανώς (ίσως: δεν πρόκειται παρά για μια υπόθεση) αυτό που αναζητούσε απεγνωσμένα ο Μακιαβέλι μέσα από την έκκληση για ένα εθνικό κράτος, δηλαδή μια εσωτερική αγορά ικανή να απορροφήσει την εφικτή παραγωγή.

Εάν συλλογιστούμε έστω και λίγο ως προς τις προκείμενες αυτής της αντίληψης, θα παρατηρήσουμε ότι θέτει ανάμεσα στη δομή και τα στοιχεία που θεωρείται ότι συνδέει μια πολύ ιδιαίτερη σχέση. Διότι, τι είναι ένας τρόπος παραγωγής; Απαντήσαμε, με τη βοήθεια του Μαρξ: ένας ιδιαίτερος «συνδυασμός» ανάμεσα σε στοιχεία. Αυτά τα στοιχεία είναι η χρηματική συσσώρευση (των «ανθρώπων των σκούδων»), η συσσώρευση των τεχνικών μέσων της παραγωγής (εργαλεία, μηχανές, εμπειρία της παραγωγής από την πλευρά των εργατών), η συσσώρευση της ύλης της παραγωγής (η φύση) και η συσσώρευση των παραγωγών (οι προλετάριοι που στερούνται κάθε παραγωγικού μέσου). Τα στοιχεία αυτά δεν υπάρχουν στην ιστορία για να υπάρξει ένας τρόπος παραγωγής· αλλά υπάρχουν σε αυτήν σε «αμφίρροπη» κατάσταση πριν τη «συσσώρευση» και τον «συνδυασμό» τους, καθώς το καθένα συνιστά το προϊόν της δικής του ιστορίας και καθώς κανένα δεν είναι το τελεολογικό προϊόν, είτε των άλλων είτε της ιστορίας τους. Όταν ο Μαρξ και ο Ένγκελς θα πουν ότι το προλεταριάτο είναι «το προϊόν της μεγάλης βιομηχανίας», θα πουν μια μεγάλη ανοησία, τοποθετούμενοι βάσει της λογικής του συντελεσμένου γεγονότος της διευρυμένης αναπαραγωγής του προλεταριάτου, και όχι βάσει της αστάθμητης λογικής της «συνάντησης» που παράγει (και όχι αναπαράγει) υπό τη μορφή του προλεταριάτου αυτή

τη μάζα στερημένων και ξεγυμνωμένων ανθρώπων ως ένα από τα συστατικά στοιχεία του τρόπου παραγωγής. Με αυτό, θα περάσουν από την πρώτη, ιστορικο-αστάθμητη, αντίληψη του τρόπου παραγωγής σε μια δεύτερη, ουσιοκρατική και φιλοσοφική.

Επαναλαμβάνομαι, αλλά είναι αναγκαίο: αυτό που είναι αξιοσημείωτο σε αυτήν την πρώτη αντίληψη, πέραν της ρητής θεωρίας της συνάντησης, είναι η ιδέα ότι κάθε τρόπος παραγωγής συγκροτείται από ανεξάρτητα μεταξύ τους στοιχεία, όπου το καθένα είναι το αποτέλεσμα μιας προσίδιας ιστορίας, δίχως να υπάρχει καμία οργανική ή τελεολογική σχέση ανάμεσα στις διάφορες αυτές ιστορίες. Η αντίληψη αυτή κορυφώνεται στη θεωρία της πρωταρχικής συσσώρευσης, από την οποία ο Μαρξ, εμπνεόμενος από τον Ένγκελς, άντλησε ένα θαυμάσιο κεφάλαιο μέσα στο Κεφάλαιο: την πραγματική του καρδιά. Παρακολουθούμε σε αυτό την παραγωγή ενός ιστορικού φαινομένου, του οποίου γνωρίζουμε το αποτέλεσμα, την απαλλοτρίωση των παραγωγικών μέσων ενός ολόκληρου αγροτικού πληθυσμού στη Μεγάλη Βρετανία, αλλά οι αιτίες του οποίου δεν έχουν σχέση με το αποτέλεσμα αυτό και τις συνέπειές του. Έγινε αυτό για να εξοικονομήσουν μεγάλους κυνηγότοπους; Ή για να εξοικονομήσουν ατέλειωτους κάμπους για την εκτροφή των προβάτων; Δεν γνωρίζουμε ακριβώς (πιθανώς για τα πρόβατα) ποιος λόγος υπερίσχυσε σε αυτή τη διαδικασία βίαιης απαλλοτρίωσης, ούτε κυρίως στη βία της, και άλλωστε λίγο μας ενδιαφέρει: το γεγονός είναι ότι αυτή η διαδικασία έλαβε χώρα και κατέληξε σε ένα αποτέλεσμα που αυτοστιγμεί εξετράπη του πιθανού επίδοξου σκοπού του, από τους «ανθρώπους των σκούδων» οι οποίοι αναζητούσαν εξαθλιωμένα εργατικά χέρια. Αυτή η εκτροπή είναι η ένδειξη της μη-τελεολογίας της διαδικασίας και της εγγραφής του αποτελέσματός της σε μια διαδικασία [η οποία το] κατέστησε εφικτό και η οποία ήταν παντελώς ξένη ως προς αυτό. Θα ήταν άλλωστε λάθος να πιστέψουμε ότι αυτή η διαδικασία αστάθμητης συνάντησης περιορίζεται στον αγγλικό δέκατο τέταρτο αιώνα. Συνεχίστηκε πάντα και συνεχίζεται ακόμη σήμερα, όχι μόνο στις χώρες του Τρίτου Κόσμου που είναι το πιο χτυπητό παράδειγμα, αλλά και σε εμάς επίσης, με την απαλλοτρίωση των γεωργικών παραγωγών και το μετασχηματισμό τους σε Ειδικευμένους Εργάτες (βλ. στο Sandouville τους βρετόνους στις μηχανές), ως μια σταθερή διαδικασία που εγγράφει το αστάθμητο στην καρδιά της επιβίωσης και της ενδυνάμωσης του καπιταλιστικού «τρόπου παραγωγής», όπως άλλωστε στην καρδιά του ίδιου του λεγόμενου σοσιαλιστικού «τρόπου παραγωγής». Και εκεί, ακούραστα, βλέπουμε τους μαρξιστές ερευνητές να ξανασυναντούν το φάντασμα του Μαρξ, και να σκέφτονται την αναπαραγωγή του προλεταριάτου πιστεύοντας ότι σκέφτονται την παραγωγή του, να σκέφτονται με βάση το συντελεσμένο γεγονός νομίζοντας ότι σκέφτονται με βάση το συντελούμενο-γίγνεσθαι του γεγονότος αυτού. Στην πραγματικότητα, υπάρχει στον Μαρξ κάτι που ωθεί σε αυτό το σφάλμα, όταν ενδίδει στην άλλη αντίληψη για τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής: σε μια ολοκληρωτική, τελεολογική και φιλοσοφική αντίληψη.

Σε αυτήν την περίπτωση έχουμε πράγματι να κάνουμε με όλα τα διακριτά στοιχεία για τα οποία έγινε λόγος, αλλά πλέον νοούνται και διατάσσονται σαν να ήταν από αμνημονεύτων χρόνων προορισμένα να έλθουν σε συνδυασμό, να αλληλοσυντονιστούν, και να αλληλοπαραχθούν ως αντίστοιχοι στόχοι και (ή) συμπληρώματα. Κάνοντας αυτήν την υπόθεση, ο Μαρξ αφήνει ηθελημένα στην άκρη τον αστάθμητο χαρακτήρα της «συνάντησης» και της «εμπέδωσής» της για να μην σκεφτεί παρά με βάση το συντελεσμένο γεγονός της «εμπέδωσης» και συνεπώς με βάση τον προκαθορισμό της. Σε αυτήν την υπόθεση κανένα στοιχείο δεν έχει πλέον ανεξάρτητη ιστορία, αλλά στόχος κάθε επιμέρους ιστορίας είναι να προσαρμοστεί στις υπόλοιπες, καθώς η ιστορία συνιστά ένα όλο που αναπαράγει ασταμάτητα τα προσίδια στοιχεία του, -προσίδια ως προς τη διαπλοκή τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Μαρξ και ο Ένγκελς θα σκεφτούν το προλεταριάτο ως «προϊόν της μεγάλης βιομηχανίας», ως «προϊόν της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης», ως «προϊόν του καπιταλισμού», συγχέοντας την παραγωγή του προλεταριάτου με τη διευρυμένη καπιταλιστική αναπαραγωγή του, σαν να είχε προϋπάρξει ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής ενός των ουσιαστικών του στοιχείων, εν προκειμένω των απογυμνωμένων εργατικών χεριών. Εδώ οι προσίδιες ιστορίες δεν αμφιρρέουν πλέον μέσα στην ιστορία, σαν

ισάριθμα άτομα στο κενό, επωφελούμενες μιας συνάντησης που θα μπορούσε να μην έχει λάβει χώρα. Όλα είναι εκ των προτέρων συντελεσμένα: η δομή προηγείται των στοιχείων της και τα αναπαράγει για να αναπαράγει τη δομή. Ό,τι ισχύει για την πρωταρχική συσσώρευση ισχύει και για τον άνθρωπο των σκούδων. Από που προέρχεται αυτός ο άνθρωπος, κατά τον Μαρξ; Δεν γνωρίζουμε ακριβώς: από τον εμπορικό καπιταλισμό [...] (ιδιαίτερα μυστηριώδης έκφραση που έδωσε λαβή σε πλήθος παρεξηγήσεων σχετικά με τον «εμπορευματικό τρόπο παραγωγής»); Από την τοκογλυφία; Από την πρωταρχική συσσώρευση; Από τη λεηλασία των αποικιών; Λίγο μας ενδιαφέρει, στην τελική, αλλά παραδόξως ενδιαφέρει τον Μαρξ -το ουσιώδες για εμάς είναι το αποτέλεσμα: ότι υπάρχει. Αυτή τη θέση εγκαταλείπει ο Μαρξ, προτιμώντας τη θέση μιας μυθικής «αποσύνθεσης» του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής και της γέννησης της αστικής τάξης στην καρδιά αυτής της αποσύνθεσης, πράγμα που προκαλεί νέα αινίγματα. Τι αποδεικνύει ότι ο φεουδαρχικός τρόπος παραγωγής αποδυναμώνεται και αποσυντίθεται για να εξαφανιστεί; Στη Γαλλία χρειάστηκε να περιμένουμε την περίοδο από το 1850 έως το 1870 για να εγκαθιδρυθεί ο καπιταλισμός. Και κυρίως, αν θεωρηθεί ως προϊόν του, τι αποδεικνύει ότι η αστική τάξη δεν θα μπορούσε να είναι μια τάξη του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής, που θα σηματοδοτούσε όχι την παρακμή αλλά την ενδυνάμωσή του; Αυτά τα δύο αινίγματα του *Κεφαλαίου* συμπυκνώνονται σε ένα μόνο ζήτημα: τον χρηματιστικό και τον εμπορικό καπιταλισμό από τη [μια] μεριά, και τη φύση της αστικής τάξης (ως στηρίγματος και επωφελούμενης αυτών) από την άλλη. Εάν για κάθε ορισμό του κεφαλαίου αρκούμαστε να κάνουμε λόγο, όπως ο Μαρξ, για χρηματική συσσώρευση που παράγει ένα πλεόνασμα -ένα χρηματικό όφελος ( $X'' = X + X'$ )- τότε μπορούμε όντως να κάνουμε λόγο για χρηματιστικό και εμπορικό καπιταλισμό. Αλλά πρόκειται τότε για καπιταλισμούς δίχως καπιταλιστές, για καπιταλισμούς δίχως εκμετάλλευση εργατικών χεριών, για καπιταλισμούς όπου η ανταλλαγή παίρνει περισσότερο ή λιγότερο τη μορφή μιας παρακράτησης που δεν υπακούει στο νόμο της αξίας, αλλά στις πρακτικές της άμεσης ή έμμεσης λεηλασίας. Και είναι σε αυτό το σημείο που συναντούμε κατά συνέπεια το μέγα ερώτημα της αστικής τάξης.

Η λύση που δίνει ο Μαρξ είναι απλή και αφοπλιστική. Η αστική τάξη παράχθηκε, ως ανταγωνιστική τάξη, από την αποσύνθεση της φεουδαρχικής κυρίαρχης τάξης. Ξαναβρίσκουμε εδώ το σχήμα της διαλεκτικής παραγωγής, της εκ του αντιθέτου παραγωγής. Βρίσκουμε επίσης σε αυτό τη διαλεκτική θέση της άρνησης, όπου το αντίθετο έρχεται να αντικαταστήσει με φυσικό τρόπο λόγω εννοιολογικής αναγκαιότητας το αντίθετό του, και να γίνει κυρίαρχο. Και αν δεν έγιναν έτσι τα πράγματα; Εάν η αστική τάξη, όχι απλώς δεν ήταν το αντιθετικό προϊόν της φεουδαρχίας, αλλά ήταν η ολοκλήρωση και σχεδόν η αποκορύφωση, η ανώτερη μορφή και τελικά η τελειοποίησή της; Αυτό θα επέτρεπε να αποφύγουμε αρκετά προβλήματα που συνιστούν ισάριθμα αδιέξοδα, αυτών των αστικών επαναστάσεων -όπως η γαλλική- που θα έπρεπε πάση θυσία να είναι καπιταλιστικές επαναστάσεις αλλά δεν είναι, ή από προβλήματα που συνιστούν ισάριθμα μυστήρια: τι είναι λοιπόν αυτή η παράδοξη τάξη, καπιταλιστική από την άποψη του μέλλοντός της, αλλά σχηματισμένη πολύ πριν από κάθε καπιταλισμό αλλά κάτω από τη φεουδαρχία, που λέγεται αστική τάξη;

Όπως δεν υπάρχει στον Μαρξ ικανοποιητική θεωρία του λεγόμενου εμπορευματικού τρόπου παραγωγής, ούτε πολύ περισσότερο ικανοποιητική θεωρία του εμπορικού (και χρηματιστικού) καπιταλισμού, έτσι δεν υπάρχει σε αυτόν ικανοποιητική θεωρία για την αστική τάξη, εκτός βέβαια -για να απαλλαγεί από δυσκολίες- από μια υπεράφθονη χρήση του επιθέτου «αστικός», σαν να μπορούσε ένα επίθετο να πάρει τη θέση έννοιας του καθαρού αρνητικού. Και δεν είναι τυχαίο που η θεωρία για την αστική τάξη ως μορφή αποσύνθεσης που είναι ανταγωνιστική στον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής συμβαδίζει με την αντίληψη φιλοσοφικής εμπνεύσεως για τον τρόπο παραγωγής. Η αστική τάξη δεν είναι τότε παρά το στοιχείο που προορίζεται να ενώσει όλα τα άλλα στοιχεία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, που θα δημιουργήσει από αυτά έναν άλλο συνδυασμό, αυτόν ακριβώς του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής: είναι η διάσταση του όλου και της τελεολογίας, που παρέχει σε κάθε στοιχείο τον ρόλο του και τη θέση του μέσα

στο όλο, και που το αναπαράγει στην ύπαρξή του και στον ρόλο του. Βρισκόμαστε στους αντίποδες της αντίληψης της «συνάντησης ανάμεσα στην αστική τάξη», στοιχείο εξίσου «αμφίρροπο» με τα άλλα, και των υπολοίπων αμφίρροπων στοιχείων για να συγκροτήσουν έναν πρωτότυπο τρόπο παραγωγής: τον καπιταλιστικό. Δεν υπάρχει τότε συνάντηση, διότι η ενότητα προηγείται των στοιχείων, διότι δεν υπάρχει αυτό το αναγκαίο κενό για κάθε αστάθμητη συνάντηση. Αν και προέχει πάλι να σκεφτούμε το προς συντέλεση γεγονός, ο Μαρξ τοποθετείται ηθελημένα μέσα στο συντελεσμένο γεγονός και μας καλεί να κάνουμε το ίδιο μελετώντας τους νόμους της αναγκαιότητάς του.

Ακολουθώντας τον Μαρξ, είχαμε ορίσει έναν τρόπο παραγωγής ως έναν διπλό συνδυασμό (Μπαλιμπάρ): αυτόν των μέσων παραγωγής και αυτόν των παραγωγικών σχέσεων (:::). Εάν θέλουμε να πάμε πιο κάτω σε αυτήν την ανάλυση, θα πρέπει να διακρίνουμε τα στοιχεία «παραγωγικές δυνάμεις, μέσα παραγωγής, κάτοχοι των μέσων παραγωγής, παραγωγοί με ή δίχως μέσα, φύση, άνθρωποι κ.λπ.». Αυτό που συνιστά τότε τον τρόπο παραγωγής, είναι ένας συνδυασμός που υπάγει τις παραγωγικές δυνάμεις (τα μέσα παραγωγής, τους παραγωγούς) στην κυριαρχία μιας ολότητας, όπου κυρίαρχοι είναι οι ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής. Αυτός ο συνδυασμός είναι ουσιακού χαρακτήρα, είναι δια παντός παγιωμένος, αντιστοιχεί σε ένα κέντρο αναφορών· μπορεί βέβαια να καταστραφεί, αλλά ακόμη και κατά τη διάλυσή του διατηρεί την ίδια δομή. Ένας τρόπος παραγωγής είναι ένας συνδυασμός διότι είναι μια δομή που επιβάλλει την ενότητά της σε μια σειρά στοιχείων. Αυτό που έχει σημασία στον τρόπο παραγωγής, αυτό που τον διαφοροποιεί από τους άλλους, είναι ο τρόπος κυριαρχίας της δομής στα στοιχεία της. Έτσι, στον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής, είναι η δομή εξάρτησης που επιβάλλει στα στοιχεία της το νόημά τους: η κατοχή της γης, συμπεριλαμβανομένων των δουλοπάροικων που εργάζονται σε αυτήν, η κατοχή των συλλογικών εργαλείων (ο μύλος, το αγρόκτημα κ.λπ.) από τον φεουδάρχη, ο δευτερεύων ρόλος του χρήματος, πριν να επιβληθούν σε όλους οι χρηματικές σχέσεις. Έτσι, στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, είναι η δομή εκμετάλλευσης που θα επιβληθεί σε όλα τα στοιχεία: η υπαγωγή των μέσων παραγωγής και των παραγωγικών δυνάμεων στη διαδικασία εκμετάλλευσης, η εκμετάλλευση των εργαζομένων που στερούνται μέσων παραγωγής, το μονοπώλιο της παραγωγής στα χέρια της καπιταλιστικής τάξης κ.λπ.

(μετάφραση Τάσος Μπέτζελος)

### **3. Για τον Μαρξ και τον Φρόιντ<sup>2</sup>**

Σήμερα, όλοι είναι σε μεγάλο βαθμό σύμφωνοι, (παρ' όλες τις άκρως ενδεικτικές αντιστάσεις, τα αίτια των οποίων θα έπρεπε να εξετασθούν), ότι στους κόλπους των «κοινωνικών επιστημών» ή «επιστημών του ανθρώπου» έγιναν δύο πρωτοφανείς, απολύτως απρόβλεπτες ανακαλύψεις που αναστάτωσαν το σύμπαν των πολιτιστικών αξιών της «κλασικής εποχής», της εποχής ανόδου της αστικής τάξης και σταθεροποίησης της στην εξουσία (18ος ως 19ος αιώνας). Οι ανακαλύψεις αυτές είναι ο ιστορικός υλισμός ή η θεωρία των όρων, μορφών και αποτελεσμάτων της ταξικής πάλης - το έργο του Μαρξ - και η ανακάλυψη του ασυνείδητου, το έργο του Φρόιντ. Πριν τον Μαρξ και τον Φρόιντ ο πολιτισμός στηριζόταν στην ποικιλία των φυσικών επιστημών - που συμπληρωνόταν από ιδεολογίες ή φιλοσοφίες της ιστορίας, της κοινωνίας και του «ανθρώπινου υποκειμένου». Με τον Μαρξ και τον Φρόιντ κάποιες επιστημονικές θεωρίες αρχίζουν ξαφνικά να καταλαμβάνουν «περιοχές» που μέχρι τότε ανήκαν αποκλειστικά σε θεωρητικούς σχηματισμούς της αστικής ιδεολογίας (πολιτική οικονομία, κοινωνιολογία, ψυχολογία), ή μάλλον καταλαμβάνουν στο εσωτερικό αυτών των περιοχών αναπάντεχες και ιδιόμορφες θέσεις.

Ωστόσο, όλοι είναι επίσης σε μεγάλο βαθμό σύμφωνοι, ότι τα φαινόμενα που μελέτησαν ο Μαρξ και ο Φρόιντ, δηλαδή τα δρώντα αποτελέσματα της ταξικής πάλης και τα δρώντα αποτελέσματα του ασυνείδητου, δεν ήταν άγνωστα πριν από αυτούς. Μια ολόκληρη παράδοση πολιτικών φιλοσόφων και προπαντός «ανθρώπων της πράξης» (Praktiker), - για τους οποίους μιλά ο Σπινόζα αναφερόμενος στον Μακιαβέλι (ο τελευταίος ασχολήθηκε διεξοδικά με την ταξι-

κή πάλη και του οφείλουμε τη θέση περί προτεραιότητας της αντίφασης έναντι των αντιθέσεων) και από τους οποίους οι πιο γνωστοί ήταν οι φιλόσοφοι του φυσικού δικαίου που μιλούσαν έμμεσα, κάτω από το μανδύα της νομικής ιδεολογίας, για το θέμα αυτό είχαν αναγνωρίσει, πολύ πριν τον Μαρξ, την ύπαρξη των τάξεων και τα δρώντα αποτελέσματα της ταξικής πάλης. Ο ίδιος ο Μαρξ θεωρούσε τους αστούς ιστορικούς της παλινόρθωσης και τους οικονομολόγους της σχολής του Ρικάρντο, όπως ο Hodgskin, ως άμεσους προδρόμους του - από τους οποίους διαχώριζε τη θέση του ασκώντας κριτική στην αστική θεωρία της ταξικής πάλης: αυτοί οι συγγραφείς είχαν αναγνωρίσει την ύπαρξη των τάξεων και των ταξικών ανταγωνισμών. Με τον ίδιο τρόπο, τα δρώντα αποτελέσματα του ασυνείδητου που εξέτασε ο Φρόυντ είχαν εν μέρει αναγνωρισθεί ήδη από τα βάθη της αρχαιότητας: στα όνειρα, στους χρησμούς, στις εκδηλώσεις δαιμονισμού και εξορκισμού κ.λπ. που συνδέονταν με ορισμένες θεραπευτικές πρακτικές.

Με αυτή την έννοια ούτε ο Μαρξ ούτε ο Φρόυντ επινόησαν κάτι: ο καθένας δημιούργησε τη θεωρία ενός αντικειμένου που υπήρχε πριν να ανακαλυφθεί η θεωρία του. Τι εισήγαγαν λοιπόν; Τον ορισμό του αντικειμένου της, τον περιορισμό του και τη διεύρυνση του, τον προσδιορισμό των προϋποθέσεων του, των μορφών ύπαρξης του και των αποτελεσμάτων του, τη διάτυπωση των όρων που πρέπει να πληρωθούν αν θέλει κανείς να κατανοήσει αυτό το αντικείμενο και να επιδράσει σ' αυτό: με λίγα λόγια, εισήγαγαν τη θεωρία του ή τις πρώτες μορφές της θεωρίας του.

Αυτή η παρατήρηση είναι σχετικά κοινότυπη, αν είναι αλήθεια ότι για τον υλισμό κάθε ανακάλυψη παράγει μόνο τη μορφή αναγνώρισης ενός αντικειμένου που υπάρχει ήδη «έξω από τη σκέψη».

Πολύ μεγαλύτερο ενδιαφέρον αποκτά το ζήτημα όταν οι όροι αυτών των ιδιόμορφων ανακαλύψεων μετασχηματίζουν πλήρως εκείνους τους όρους που θεωρούνταν προηγουμένως φυσιολογικοί για κάθε ανακάλυψη. Και σίγουρα δεν είναι τυχαίο το ότι οι δύο ανακαλύψεις που σε διάστημα 50 χρόνων αναστάτωσαν τον πολιτιστικό κόσμο εντάσσονται σ' αυτό που συνήθως ονομάζουμε «επιστήμες του ανθρώπου» ή «κοινωνικές επιστήμες» και το ότι διαφοροποιούνται απόλυτα από τις παραδοσιακές μορφές ανακαλύψεων στις φυσικές επιστήμες και τους θεωρητικούς ιδεολογικούς σχηματισμούς. Επίσης δεν είναι τυχαίο το ότι, από τη στιγμή που ο Μαρξ και ο Φρόυντ έγιναν αρκετά γνωστοί, αυτή η κοινή τομή θεωρήθηκε από πολλούς ως έκφραση μιας ορισμένης συγγένειας μεταξύ των δύο θεωριών. Από αυτή την άποψη δεν είναι τυχαίο ότι ορισμένοι, που είχαν παγιδευτεί στην ιδεολογική προκατάληψη του «μονισμού» όλων των επιστημονικών αντικειμένων, επιχείρησαν να εντοπίσουν τα αίτια αυτής της συγγένειας σε μια ταυτότητα τον αντικείμενου - παράδειγμα ο Reich ο οποίος προσπάθησε να ταυτίσει τα δρώντα αποτελέσματα του ασυνείδητου που διέκρινε (τόνισε) ο Φρόυντ με τα δρώντα αποτελέσματα της ταξικής πάλης που διέκρινε (τόνισε) ο Μαρξ.

Συνεχίζουμε να ζούμε, ή τουλάχιστον αρκετοί συνεχίζουν να ζουν με την ίδια εντύπωση: μια και τους συνδέουν πάρα πολλά, θα πρέπει να υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα στον Μαρξ και τον Φρόυντ. Αλλά τι; Και αν η αποτυχημένη προσπάθεια του Reich μας έδειξε με ποιόν τρόπο και πού δεν έπρεπε να αναζητήσουμε το σημείο επαφής (σε μια ταυτότητα του αντικειμένου), παραμένει ωστόσο η πεποίθηση ότι υπάρχει κάτι κοινό σε αυτή την διπλή εμπειρία που είναι μοναδική στην ιστορία του πολιτισμού.

Σε πρώτο στάδιο είναι δυνατό να υποστηριχθεί η άποψη ότι σ' έναν κόσμο που κυριαρχείται τόσο από τον ιδεαλισμό όσο και από το μηχανικισμό, ο Φρόυντ -όπως και ο Μαρξ- αποτελούν παράδειγμα υλιστικής και διαλεκτικής σκέψης.

Αν ο στοιχειωδέστερος ορισμός του υλισμού συνίσταται στη θέση περί ύπαρξης της πραγματικότητας έξω από τη σκέψη ή τη συνείδηση, τότε ο Φρόυντ είναι πράγματι υλιστής, γιατί απορρίπτει την προτεραιότητα της συνείδησης όχι μόνο ως προς τη γνώση αλλά και ως προς την ίδια τη συνείδηση: αμφισβητεί την προτεραιότητα της συνείδησης στην ψυχολογία, για να συλλογισθεί τον «ψυχικό μηχανισμό» ως ολότητα, στην οποία το Εγώ ή το «Συνειδητό» είναι μόνο μια βαθμίδα, ένα μέρος ή ένα αποτέλεσμα. Και γενικότερα είναι πολύ γνωστή η αντίθεση



του Φρόνυτ απέναντι σε κάθε ιδεαλισμό, στο σπιριτουαλισμό και τη θρησκεία, ακόμη και όταν αυτή παίρνει το ένδυμα της ηθικής.

Σε σχέση με τη διαλεκτική ο Φρόνυτ ανέπτυξε αναπάντεχα σχήματα, τα οποία δεν αντιμετώπισε ποτέ ως «νόμους» (αυτή την αμφίβολη μορφή που συναντούμε σε μια συγκεκριμένη μαρξιστική παράδοση): αυτό συνέβη με τις κατηγορίες της μετάθεσης, της συμπύκνωσης, του επικαθορισμού κλπ., και επίσης μ' εκείνη την κατ' αρχήν δυσνόητη θέση (se limite) - της οποίας η ανάλυση θα οδηγούσε πολύ μακριά - ότι το ασυνείδητο δεν γνωρίζει αντίφαση και ότι η απουσία της αντίφασης είναι προϋπόθεση κάθε αντίφασης. Εδώ υπάρχει κάτι το οποίο «διαρρηγνύει» το κλασικό μοντέλο της αντίφασης που στηρίζεται τόσο πολύ στον Χέγκελ, ώστε δεν μπορεί να χρησιμεύσει ουσιαστικά ως «μέθοδος» για μια μαρξιστική ανάλυση.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι ο υλισμός συνδέει τον Μαρξ και τον Φρόνυτ ενώ παράλληλα ο Φρόνυτ έχει το ιδιαίτερο προτέρημα, ότι ερευνά σχήματα της διαλεκτικής που βρίσκονται πολύ κοντά σε αυτά του Μαρξ αλλά και μερικές φορές είναι πολύ πλουσιότερα - σαν να τα ανέμενε η θεωρία του Μαρξ. Ας μου επιτραπεί εδώ να αναφέρω ότι έδωσα κάποτε ένα παράδειγμα αυτής της απροσδόκητης συγγένειας δείχνοντας ότι οι αναλύσεις του Μαρξ και του Λένιν απαιτούσαν και ανέμεναν τη δανεισμένη από τον Φρόνυτ κατηγορία του επικαθορισμού η οποία ταίριαζε απόλυτα σ' αυτές, επειδή ακριβώς έχει το προτέρημα ότι τόνιζε αυτό που χωρίζει τον Μαρξ και τον Λένιν από τον Χέγκελ, στον οποίο η αντίφαση δεν επικαθορίζεται.

Αρκούν αυτές οι φιλοσοφικές συγγένειες για να καταδείξουν τη θεωρητική σύζευξη του Μαρξ και του Φρόνυτ; Και ναι και όχι. Πράγματι θα μπορούσε κανείς να σταματήσει εδώ - ο φιλοσοφικός απολογισμός είναι ήδη πλούσιος σε συμπεράσματα, να αφήσει την κάθε επιστήμη να προχωρήσει μόνη της, δηλαδή να ασχοληθεί με το δικό της αντικείμενο - το οποίο ως αντικείμενο δεν είναι δυνατόν να αναχθεί πλήρως στις φιλοσοφικές συγγένειες για τις οποίες μιλήσαμε - και να αποτραβηχτεί για να σωπάσει. Ωστόσο ένα άλλο φαινόμενο, ακόμη πιο ασυνήθιστο, πρέπει να κινήσει την προσοχή μας: αυτό που αποκάλεσα συγκρουσιακό χαρακτήρα της μαρξιστικής και της φροϋδικής θεωρίας.

Η εμπειρία δείχνει ότι η φροϋδική θεωρία είναι συγκρουσιακή θεωρία. Από τότε που συγκροτήθηκε προκαλούσε όχι μόνο ισχυρή αντίδραση, όχι μόνο επιθέσεις και κριτικές, αλλά και, πράγμα που είναι ακόμη πιο ενδιαφέρον, προσπάθειες αφομοίωσης και αναθεώρησης - και αυτό το φαινόμενο αναπαραγόταν διαρκώς. Λέω ότι οι προσπάθειες αφομοίωσης και αναθεώρησης είναι πιο ενδιαφέρουσες από τις απλές επιθέσεις και κριτικές, γιατί σημαίνουν ότι η φροϋδική θεωρία περιέχει και από τη σκοπιά των αντιπάλων της κάτι το Αληθινό και Επικίνδυνο. Εκεί όπου δεν υπάρχει τίποτε το Αληθινό δεν υπάρχει λόγος να αφομοιωθεί ή να αναθεωρηθεί κάτι. Υπάρχει επομένως στον Φρόνυτ κάτι Αληθινό που κάποιοι νιώθουν υποχρεωμένοι να ιδιοποιηθούν, με σκοπό όμως να αναθεωρήσουν το νόημα του, διότι αυτό το Αληθινό είναι επικίνδυνο: πρέπει να το αναθεωρήσουν προκειμένου να το εξουδετερώσουν. Ένας ολόκληρος κύκλος με αδυσώπητη διαλεκτική. Διότι το αξιοπρόσεκτο σ' αυτή τη διαλεκτική αντίδρασης κριτικής αναθεώρησης είναι ότι αυτό το φαινόμενο που έχει πάντα την αφετηρία του έξω από την φροϋδική θεωρία (στους αντιπάλους της) καταλήγει πάντοτε στο εσωτερικό της φροϋδικής θεωρίας. Η φροϋδική θεωρία είναι αναγκασμένη να αποκρούσει στο εσωτερικό της τις προσπάθειες αφομοίωσης και αναθεώρησης: ο αντίπαλος διεισδύει τελικά πάντοτε στις γραμμές της και αυτός ο ρεβιζιονισμός προκαλεί εσωτερικές αντεπιθέσεις και καταλήγει σε διασπάσεις. Ως συγκρουσιακή επιστήμη η φροϋδική θεωρία είναι σχισματική επιστήμη, η ιστορία της χαρακτηρίζεται από περιοδικές διασπάσεις.

Η ιδέα όμως ότι μια επιστήμη μπορεί από τη φύση της να είναι συγκρουσιακή ή σχισματική και να υπόκειται σ' αυτή τη διαλεκτική αντίδρασης επίθεσης αναθεώρησης σχίσματος, αποτελεί για τον ορθολογισμό, έστω και αν αυτός παρουσιάζεται ως υλιστικός, ένα πραγματικό σκάνδαλο. Ο ορθολογισμός μπορεί το πολύ - πολύ να παραδεχθεί ότι μια εντελώς νέα επιστήμη (Κοπέρνικος, Γαλιλαίος) έρχεται σε σύγκρουση με την κατεστημένη εξουσία της εκκλησίας και τις προκαταλήψεις μιας «εποχής αμάθειας», αλλά αυτό συμβαίνει κατά κάποιο τρόπο τυχαία και

μόνο στην αρχή, μέχρις ότου πάψει να υπάρχει η αμάθεια: τελικά επιβάλλεται de jure η επιστήμη, η οποία εκπροσωπεί τον ορθό λόγο, γιατί «η αλήθεια είναι παντοδύναμη» (ακόμη και ο Λένιν είπε: «η θεωρία του Μαρξ είναι παντοδύναμη, γιατί είναι αληθινή») και πιο ισχυρή από όλα τα σκοτάδια του κόσμου. Για τον ορθολογισμό η ιδέα ότι μπορεί να υπάρχουν επιστήμες που από τη φύση τους είναι συγκρουσιακές και που ταλανίζονται διαρκώς αλλά και συγκροτούνται με την αμφισβήτηση και τον αγώνα είναι απλά «α(δια)νόητη»: δεν είναι επιστήμες αλλά απλές απόψεις, εσωτερικά αντιφατικές όπως όλες οι υποκειμενικές θεωρήσεις και επομένως δεκτικές αμφισβήτησης.

Πριν την εμφάνιση της φροϋδικής θεωρίας, η μαρξιστική επιστήμη μας δίνει ένα παράδειγμα μιας κατ' ανάγκην συγκρουσιακής και σχισματικής επιστήμης. Εδώ δεν πρόκειται για μια διαδικασία που έλαβε χώρα μόνο μια φορά και μπορεί να αποδοθεί σε ένα στιγμιαίο ξάφνιασμα της αμάθειας και των κυρίαρχων προκαταλήψεων που κλονίζονται στη βεβαιότητα και τη δύναμη τους: πρόκειται για μια αναγκαιότητα που συνδέεται οργανικά με το ίδιο το αντικείμενο της επιστήμης που θεμελίωσε ο Μαρξ. Αυτό αποδεικνύει ολόκληρη η ιστορία της μαρξιστικής θεωρίας, του μαρξισμού και κυρίως - για να θυμίσουμε αυτό το παράδειγμα - η ιστορία του ίδιου του Μαρξ. Ξεκινώντας από τον Χέγκελ και τον Φόιερμπαχ, στον οποίο νόμιζε ότι βρήκε την κριτική στον Χέγκελ, ο Μαρξ καταφέρνει μόνο μέσα από έναν μακρύ πολιτικό και φιλοσοφικό, εξωτερικό και εσωτερικό αγώνα να τοποθετηθεί σε φιλοσοφικές θέσεις, με βάση τις οποίες μπόρεσε να ανακαλύψει το αντικείμενο του. Κατάφερε να τοποθετηθεί στις θέσεις αυτές μόνο αφού ήρθε σε ρήξη με την κυρίαρχη αστική ιδεολογία, αφού απέκτησε την εμπειρία της ανταγωνιστικής σχέσης που υπήρχε ανάμεσα στον κόσμο της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας και τις πολιτικές και φιλοσοφικές θέσεις, οι οποίες του επέτρεψαν να ανακαλύψει αυτό που έπρεπε να συγκαλύπτεται από το τεράστιο οικοδόμημα της αστικής ιδεολογίας και των θεωρητικών σχηματισμών της (φιλοσοφία, πολιτική οικονομία κλπ.) προκειμένου να δικαιωνιστεί η εκμετάλλευση και η κυριαρχία που ασκούσε η αστική τάξη. Ο Μαρξ πείστηκε κατ' αυτό τον τρόπο ότι η «αλήθεια» που ανακάλυψε δεν είχε ως αντίπαλο κάτι τυχαίο, «την πλάνη» ή «την αμάθεια», αλλά το οργανικό σύστημα της αστικής ιδεολογίας ως βασικό στοιχείο της αστικής ταξικής πάλης. Αυτή η «πλάνη» δεν είχε απολύτως κανένα λόγο να αναγνωρίσει ποτέ την «αλήθεια» (την ταξική εκμετάλλευση), γιατί αντίθετα επιτελούσε την οργανική ταξική λειτουργία να συγκαλύπτει την αλήθεια και - με την ταξική της πάλη - να υποτάσσει τους εκμεταλλευόμενους στο σύστημα 'ψευδαισθήσεων που είναι αναγκαίο για την υποταγή τους. Μέσα στην «αλήθεια», ο Μαρξ συναντά επίσης την ταξική πάλη, μια ασυμφιλίωτη και ανελέητη πάλη. Ανακαλύπτει ταυτόχρονα ότι η επιστήμη που θεμελίωσε ήταν μια «μεροληπτική επιστήμη» (Λένιν), μια επιστήμη που «εκπροσωπεί το προλεταριάτο» (*Το Κεφάλαιο*), δηλαδή μια επιστήμη που η αστική τάξη δεν θα μπορούσε ποτέ να αναγνωρίσει αλλά θα πολεμούσε με όλα τα μέσα και μέχρις εσχάτων.

Ολόκληρη η ιστορία του μαρξισμού απέδειξε τον κατ' ανάγκην συγκρουσιακό χαρακτήρα της επιστήμης που θεμελίωσε ο Μαρξ και συνεχίζει να τον αποδεικνύει καθημερινά. Η μαρξιστική θεωρία, «αληθινή» και επικίνδυνη, σύντομα έγινε ένας από τους ζωτικούς στόχους της αστικής ταξικής πάλης. Και γνωρίσαμε εκείνη τη διαλεκτική που έχει ήδη περιγραφεί: επίθεση αφομοίωση αναθεώρηση διάσπαση. Είδαμε πώς η επίθεση που διεξαγόταν απ' έξω διείσδυσε στο εσωτερικό της θεωρίας η οποία καταλήφθηκε έτσι από το ρεβιζιονισμό. Με συνέπεια, σε ορισμένες οριακές καταστάσεις να ακολουθήσει η αντεπίθεση της διάσπασης (ο Λένιν κατά της δεύτερης Διεθνούς). Η μαρξιστική θεωρία αναπτύχθηκε μόνο μέσα από αυτή την ανελέητη και αναπόφευκτη διαλεκτική μιας ασυμφιλίωτης πάλης και δυνάμωσε προτού γνωρίσει δυσκολίες, και πάντα συγκρουσιακές, κρίσεις.

Όλα αυτά είναι γνωστά, αλλά δεν αναλογιζόμαστε πάντα τις προϋποθέσεις τους. Θα παραδεχόταν βέβαια κανείς ότι η μαρξιστική θεωρία εντάσσεται αναγκαστικά στην ταξική πάλη και ότι η σύγκρουση που την θέτει αντιμέτωπη με την αστική ιδεολογία είναι αναπόφευκτη. Δεν θα παραδεχόταν όμως κανείς με την ίδια ευκολία ότι η συγκρουσιαιότητα (Konfliktualit) της μαρξιστικής θεωρίας είναι συστατική της επιστημονικότητας, της αντικειμενικότητας της. Θα

επανερχόταν δηλαδή σε θετικιστικές και οικονομιστικές αντιλήψεις και θα θεωρούσε τους συγκρουσιακούς όρους ύπαρξης της επιστήμης ως τυχαίους σε σχέση με τα επιστημονικά αποτελέσματα της. Αυτό σημαίνει πως δεν βλέπει κανείς ότι η μαρξιστική επιστήμη και ο μαρξιστής ερευνητής οφείλουν να πάρουν θέση στη σύγκρουση, αντικείμενο της οποίας είναι η μαρξιστική θεωρία, ότι για να συγκροτήσουν και να αναπτύξουν περαιτέρω την επιστήμη τους πρέπει να υιοθετήσουν (προλεταριακές) θεωρητικές ταξικές θέσεις, οι οποίες είναι ανταγωνιστικές προς κάθε θεωρητική θέση της αστικής τάξης. Ποιες είναι όμως οι απολύτως απαραίτητες για τη συγκρότηση και περαιτέρω ανάπτυξη της μαρξιστικής θεωρίας προλεταριακές θεωρητικές ταξικές θέσεις; Είναι οι υλιστικές και διαλεκτικές φιλοσοφικές θέσεις, που επιτρέπουν να δούμε αυτό που η αστική ιδεολογία υποχρεωτικά συγκαλύπτει: την ταξική δομή και την ταξική εκμετάλλευση που υπάρχει σε έναν κοινωνικό σχηματισμό. Αλλά αυτές οι φιλοσοφικές θέσεις είναι πάντοτε και αναγκαία ανταγωνιστικές απέναντι στις αστικές θέσεις.

Οι αρχές αυτές, ίσως όχι με αυτή τη διατύπωση (θεωρητικές ταξικές θέσεις) αλλά πάντως στη γενική τους σημασία, γίνονται αποδεκτές απ' όλους σχεδόν τους μαρξιστές θεωρητικούς. Αλλά συχνά πρέπει κανείς να υποθέσει ότι πρόκειται απλώς για κάτι που λέγεται για να ειπωθεί χωρίς να γίνεται πραγματικά αντιληπτή η βαθύτερη σημασία του και να λαμβάνονται υπ' όψη όλες οι συνέπειες του. Δεν θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να το εκφράσουμε με τρόπο λιγότερο συνηθισμένο αλλά ενδεχομένως πιο διαφωτιστικό; Η αντίληψη αυτή στηρίζεται στο ότι είναι απολύτως απαραίτητο να έχει υιοθετήσει κανείς προλεταριακές ταξικές θέσεις προκειμένου να μπορέσει πολύ απλά να δει και να κατανοήσει τι συμβαίνει σε μια ταξική κοινωνία. Στηρίζεται στην απλή διαπίστωση ότι σε μία πραγματικότητα που κατ' ανάγκη χαρακτηρίζεται από συγκρούσεις, όπως συμβαίνει σε μια τέτοια (ταξική, στμ) κοινωνία, δεν μπορεί κανείς να δει από παντού τα πάντα. Μπορεί κανείς να διακρίνει την υφή αυτής της συγκρουσιακής πραγματικότητας μόνο αν υιοθετήσει μέσα στην ίδια τη σύγκρουση ορισμένες θέσεις και όχι κάποιες άλλες, διότι το να υιοθετήσει παθητικά κάποιες άλλες θέσεις θα σήμαινε ότι εμπλέκεται στη λογική των ταξικών ψευδαισθήσεων, η οποία πρέπει να ονομασθεί κυρίαρχη ιδεολογία. Φυσικά η προϋπόθεση αυτή (η υιοθέτηση ορισμένων θέσεων στη σύγκρουση, στμ), αντιτίθεται σε ολόκληρη τη θετικιστική παράδοση- μέσω της οποίας η αστική ιδεολογία ερμηνεύει την πρακτική των φυσικών επιστημών - γιατί προϋπόθεση της θετικιστικής αντικειμενικότητας είναι ακριβώς (αφού η θεολογική μεταφυσική περίοδος έχει παρέλθει πλέον) να υιοθετήσει κανείς μια «θέση μηδέν», η οποία βρίσκεται έξω από κάθε σύγκρουση, όποια κι αν είναι αυτή. Αλλά η ίδια προϋπόθεση συνδέεται με μια άλλη παράδοση, ίχνη της οποίας βρίσκει κανείς στους σημαντικότερους φιλοσόφους, όπως για παράδειγμα στον Μακιαβέλι, ο οποίος έγραψε: «πρέπει να είμαστε λαός για να γνωρίσουμε τους ηγεμόνες». Ουσιαστικά, σ' ολόκληρο το έργο του ο Μαρξ δεν λέει τίποτε διαφορετικό. Όταν γράφει στον επίλογο του Κεφαλαίου ότι αυτό το έργο «εκπροσωπεί το προλεταριάτο» εξηγεί σε τελική ανάλυση ότι πρέπει να υιοθετήσει κανείς τις θέσεις του προλεταριάτου για να γνωρίσει το κεφάλαιο. Και αν πάρουμε τα λόγια του Μακιαβέλι στην πιο αυστηρή έννοια τους και τα εφαρμόσουμε στην ιστορία του Μαρξ και το έργο του, έχουμε κάθε λόγο να πούμε: πρέπει να είμαστε προλεταριάτο για να γνωρίσουμε το κεφάλαιο. Συγκεκριμένα αυτό σημαίνει: για να τοποθετηθεί κανείς στην κατάλληλη θέση ώστε να γνωρίσει το κεφάλαιο, πρέπει όχι μόνο να έχει αναγνωρίσει την ύπαρξη του προλεταριάτου, αλλά και να έχει συμμετάσχει στους αγώνες του, όπως είχε κάνει ο Μαρξ τέσσερα χρόνια πριν το *Μανιφέστο* όταν αγωνίστηκε στις πρώτες οργανώσεις της εργατικής τάξης. Για να φτάσει κανείς στις θεωρητικές ταξικές θέσεις του προλεταριάτου, δεν υπήρχε πράγματι στον κόσμο άλλο μέσο από την πράξη, δηλαδή την προσωπική συμμετοχή στους πολιτικούς αγώνες των πρώτων μορφών οργάνωσης του προλεταριάτου. Μέσα απ' αυτή την πρακτική ο διανοούμενος «γίνεται προλεταριάτο» και μόνο όταν έχει «γίνει προλεταριάτο», δηλαδή όταν έχει καταφέρει να μεταβεί από τις αστικές και μικροαστικές θεωρητικές ταξικές θέσεις σε επαναστατικές θεωρητικές θέσεις, μπορεί να γνωρίσει «το κεφάλαιο» -ακριβώς όπως ο Μακιαβέλι έλεγε: «πρέπει να είμαστε λαός για να γνωρίσουμε τους

ηγεμόνες». Αλλά για ένα διανοούμενο δεν υπάρχει άλλος τρόπος «να είναι λαός» από το να γίνει λαός -και μάλιστα μέσα από την πρακτική εμπειρία των αγώνων αυτού του λαού.

Ας μου επιτραπεί σ' αυτό το σημείο να πω κάτι για μια πάρα πολύ γνωστή φράση: οφείλεται στον Κάουτσκι και ο Λένιν την χρησιμοποίησε ξανά στο «Τι να κάνουμε». Αφορά τη συγχώνευση εργατικού κινήματος και μαρξιστικής θεωρίας και λέει το εξής: η μαρξιστική θεωρία διαμορφώθηκε από διανοούμενους και εισήχθη απ' έξω στο εργατικό κίνημα. Ήμουν πάντοτε πεπεισμένος ότι αυτή η διατύπωση δεν είναι επιτυχής. Το ότι οι Μαρξ και Ένγκελς πήραν μόρφωση αστού διανοούμενου έξω από το εργατικό κίνημα είναι προφανές: σπούδασαν όπως όλοι οι διανοούμενοι της εποχής τους στα αστικά πανεπιστήμια της εποχής τους. Η μαρξιστική θεωρία ωστόσο δεν έχει καμιά σχέση με τις αστικές θεωρίες, από τις οποίες ήταν διαποτισμένοι οι διανοούμενοι, αντίθετα λέει κάτι που είναι εντελώς ξένο προς τον κόσμο της αστικής θεωρίας και ιδεολογίας. Πώς λοιπόν εξηγείται ότι αστοί διανοούμενοι με άριστη μόρφωση επεξεργάστηκαν και διαμόρφωσαν μια επαναστατική θεωρία που βοήθησε το προλεταριάτο λέγοντας του την αλήθεια για το κεφάλαιο; Η απάντηση μου φαίνεται απλή και βασικά την έχω ήδη δώσει: ο λόγος είναι ότι οι Μαρξ και Ένγκελς ανέπτυξαν τη θεωρία τους όχι έξω από αλλά μέσα στο εργατικό κίνημα, όχι έξω από το προλεταριάτο και τις θέσεις του αλλά μέσα από τις θέσεις και την επαναστατική πρακτική του προλεταριάτου. Μπόρεσαν να συλλάβουν τη θεωρία τους μόνο επειδή έγιναν οργανικοί διανοούμενοι του προλεταριάτου και αυτό με την πρακτική τους στο εσωτερικό του προλεταριάτου χωρίς να πάνε να είναι διανοούμενοι. Αυτή η θεωρία δεν εισήχθη στο εργατικό κίνημα «απ' έξω» αλλά αναπτύχθηκε στο εσωτερικό του εργατικού κινήματος με εξαιρετική θεωρητική προσπάθεια. Η ψευδοεισαγωγή για την οποία μιλά ο Κάουτσκι δεν είναι παρά η διεύρυνση - στο εσωτερικό του εργατικού κινήματος μιας θεωρίας που παρήχθη στο εσωτερικό του από οργανικούς διανοούμενους του προλεταριάτου.

Δεν πρόκειται για δευτερεύοντα ζητήματα ή για ενδιαφέρουσες λεπτομέρειες, αλλά για προβλήματα που αφορούν ολόκληρο το έργο του Μαρξ. Διότι αυτή η «μετάθεση» (για την οποία συνηθίζει να μιλά ο Φρόυντ αναφερόμενος στο αντικείμενο του) στην κατεύθυνση επαναστατικών θεωρητικών ταξικών θέσεων δεν έχει απλώς, όπως θα μπορούσε να πιστέψει κανείς, πολιτικές αλλά και θεωρητικές συνέπειες. Συγκεκριμένα, το να εγκαταλείψει κανείς αστικές και μικροαστικές θέσεις για να μεταβεί σε προλεταριακές θεωρητικές ταξικές θέσεις, είναι μια πολιτικο-θεωρητική ή φιλοσοφική πράξη που έχει βαρυσήμαντες θεωρητικές και επιστημονικές συνέπειες. Ο Μαρξ δεν διάλεξε τυχαία ως υπότιτλο του *Κεφαλαίου* την ακόλουθη απλή διατύπωση: «Κριτική της πολιτικής οικονομίας». Και επίσης δεν είναι τυχαίο το ότι συχνά υπήρξαν πλάνες ως προς τη σημασία αυτής της «κριτικής», η οποία θεωρήθηκε ως αξιολογική κρίση του Μαρξ για μια πραγματικότητα που ούτε αμφισβητείται ούτε είναι δυνατόν να αμφισβητηθεί, και περιορίστηκε σε συζητήσεις περί του εάν ο Σμίθ ή ο Ρικάρντο κατανόησαν ορθά το άλφα ή το βήτα ζήτημα, αν διέκριναν στην έννοια της προσόδου την υπεραξία ή όχι κλπ. Το ζήτημα είναι όμως πολύ ευρύτερο. Με τη «μετάθεση» που τον ωθεί σε προλεταριακές θεωρητικές ταξικές θέσεις, ο Μαρξ ανακαλύπτει ότι η πολιτική οικονομία, παρά τη συμβολή των συγγραφέων της, στην ουσία δεν είναι επιστήμη, αλλά θεωρητικός σχηματισμός της αστικής ιδεολογίας που παίζει ένα ρόλο στην ιδεολογική ταξική πάλη. Ανακαλύπτει ότι δεν πρέπει μόνο να ασκηθεί κριτική σε συγκεκριμένα σημεία της υπάρχουσας πολιτικής οικονομίας, αλλά ότι πρέπει να αμφισβητηθούν και να απορριφθούν ακόμα και η ιδέα και το σχέδιο της, δηλαδή η ίδια η ύπαρξη της πολιτικής οικονομίας, η οποία μπορεί να εννοηθεί ως αυτόνομη και ανεξάρτητη επιστήμη, μόνο αν συσκοτισθούν οι ταξικές σχέσεις και η ταξική πάλη, που η πολιτική οικονομία έχει ως ιδεολογικό καθήκον να συγκαλύπτει. Η θεωρητική επανάσταση του Μαρξ οδηγεί συνεπώς στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει πολιτική οικονομία (παρά μόνο για την αστική τάξη, τα συμφέροντα της οποίας είναι κάτι παραπάνω από προφανή) και ότι κατά μείζονα λόγο δεν υπάρχει μαρξιστική πολιτική οικονομία. Αυτό δεν σημαίνει ότι στη θέση της δεν υπάρχει τίποτε αλλά σημαίνει ότι ο Μαρξ αντικαθιστά το υποτιθέμενο αντικείμενο «πολιτική οικονομία» με μια εντελώς διαφορετική πραγματικότητα, η οποία γίνεται κατανοητή, αν έχουμε ως αφετηρία εντελώς διαφορετικές αρ-

χές: τις αρχές του ιστορικού υλισμού με τις οποίες η ταξική πάλη γίνεται καθοριστική για την κατανόηση των λεγόμενων οικονομικών φαινομένων.

Θα μπορούσε κανείς να πάρει πάρα πολλά παραδείγματα από τον Μαρξ και να δείξει ότι η θεωρία του για την ταξική πάλη είναι εντελώς διαφορετική από την αστική θεωρία - ότι η θεωρία του για την ιδεολογία και το κράτος επίσης είναι κάτι το εντελώς καινούριο. Σε κάθε περίπτωση μπορεί κανείς να συνδέσει τη μετάβαση σε θεωρητικές ταξικές θέσεις με την επαναστατική μεταβολή του αντικειμένου (το οποίο αλλάζει εντελώς - όχι μόνο στο περίγραμμα, αλλά και στη φύση και την ταυτότητα του) και με πρακτικές επαναστατικές συνέπειες. Αυτή η ανατροπή των παραδοσιακών μορφών γνώσης σίγουρα δεν διευκόλυνε το έργο των αναγνωστών του Μαρξ. Αλλά αυτό που προπάντων τους δημιούργησε προβλήματα είναι η θεωρητική και επιστημονική προσφορότητα μιας συγκρουσιακής επιστήμης.

Σωστά, θα πει κανείς, αλλά τι σχέση έχει ο Φρόυντ με όλα αυτά; Θα φανεί στη συνέχεια ότι η φροϋδική θεωρία, τηρουμένων των αναλογιών και σε ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο, βρίσκεται σε μια παρόμοια θέση όσον αφορά τη συγκρουσιακότητα (Konfliktualit).

Όταν ο Φρόυντ διατύπωσε τη θεωρία του για το ασυνείδητο άγγιξε πράγματι ένα εξαιρετικά ευαίσθητο σημείο της φιλοσοφικής, ψυχολογικής και ηθικής ιδεολογίας αμφισβητώντας με την ανακάλυψη του ασυνείδητου και των δρώντων αποτελεσμάτων του μια ορισμένη «φυσική» και «αυθόρμητη» εικόνα για τον «άνθρωπο» ως «υποκείμενο» η ενότητα του οποίου εξασφαλίζεται ή επισφραγίζεται με τη «συνείδηση».

Αποδεικνύεται όμως επίσης ότι η ιδεολογία αυτή μάλλον δεν μπορεί να στερηθεί την παραπάνω έννοια κλειδί, χωρίς να απαρνηθεί και το ρόλο της. Η ίδια (και οι «υπάλληλοι» της θα έλεγε ο Μαρξ) αντιστέκονται, ασκούν κριτική, επιτίθενται και προσπαθούν από την πλευρά τους να κυριέψουν τη φροϋδική θεωρία, να την αναθεωρήσουν από τα μέσα, αφού της επιτεθούν απ' έξω. Συναντάμε ξανά σ' αυτό το σημείο εκείνη τη διαλεκτική που ήδη αναλύσαμε και η οποία θεμελιώνει τον κατ' ανάγκη συγκρουσιακό χαρακτήρα της φροϋδικής θεωρίας.

Αλλά, θα πει κανείς, ποιο είναι το κοινό μέτρο που επιτρέπει να συγκρίνουμε την εχθρότητα της αστικής ιδεολογίας του ανθρώπου απέναντι στη θεωρία του ασυνείδητου με την εχθρότητα της αστικής ιδεολογίας απέναντι στη θεωρία της ταξικής πάλης; Αυτό που για τον Μαρξ είναι αναγκαίο, μήπως για τον Φρόυντ είναι σχετικά τυχαίο; Πώς μπορεί να συγκριθεί αυτό που ισχύει για την ταξική πάλη σε μια κοινωνία με το μηχανισμό άμυνας μιας ιδεολογίας του ανθρώπου;

Στην πραγματικότητα ο συσχετισμός αυτός δεν είναι τόσο αυθαίρετος όσο πιθανόν φαίνεται. Η ιδεολογία για τον άνθρωπο ως υποκείμενο, η ενότητα του οποίου εξασφαλίζεται ή επισφραγίζεται μέσω της συνείδησης, δεν είναι μια οποιαδήποτε αποσπασματική ιδεολογία, αλλά πολύ απλά η φιλοσοφική μορφή της αστικής ιδεολογίας που κυριαρχούσε στην ιστορία επί πέντε αιώνες και που, ακόμη κι αν δεν έχει σήμερα την ίδια δύναμη όπως παλιότερα, εξακολουθεί να κυριαρχεί σε ευρείες περιοχές της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας και αποτελεί τη σιωπηρή φιλοσοφία της ψυχολογίας, της ηθικής ακόμη και της πολιτικής οικονομίας. Δεν φαίνεται αναγκαίο να θυμίσουμε ξανά σ' αυτό το σημείο ότι η μεγάλη ιδεαλιστική παράδοση της αστικής φιλοσοφίας ήταν μια φιλοσοφία της «συνείδησης» είτε εμπειρική είτε υπερβατική: αυτό το γνωρίζει ο καθένας παρ' ότι αυτή η παράδοση δίνει βαθμιαία τη θέση της στο νεοθετικισμό. Αντίθετα είναι πολύ σημαντικό να υπενθυμίσουμε ότι αυτή η ιδεολογία του συνειδητού υποκειμένου αποτελούσε τη σιωπηρή φιλοσοφία της θεωρίας της κλασικής πολιτικής οικονομίας και ότι σ' αυτήν ακριβώς την «οικονομική» εκδοχή της άσκησε κριτική ο Μαρξ απορρίπτοντας κάθε αντίληψη περί «homo oeconomicus», με την οποία ο άνθρωπος ορίζεται ως το υποκείμενο που έχει συνείδηση των αναγκών του και ως τέτοιο υποκείμενο αναγκών γίνεται το πρωταρχικό και συστατικό στοιχείο της κοινωνίας. Έτσι ο Μαρξ απέρριψε όχι μόνο την αντίληψη ότι στον άνθρωπο ως υποκείμενο των αναγκών του μπορεί να βρει κανείς την τελική εξήγηση της κοινωνίας, αλλά απέρριψε, πράγμα που είναι πιο καίριο, την ερμηνεία περί ανθρώπου ως υποκειμένου, δηλαδή ως ενότητας που ταυτίζεται με τον εαυτό της και μπορεί να προσδιορισθεί μέσα από τον εαυτό

της και ιδίως μέσα από εκείνο το κατ' εξοχήν «μέσω αυτού» (durch jenes «durch sich» par excellence) που ονομάζεται αυτοσυνείδηση. Χρυσός κανόνας του υλισμού: Να μην κρίνουμε το Είναι μέσα από την αυτοσυνείδηση του. Γιατί το κάθε Είναι διαφέρει από την αυτοσυνείδηση του. Ίσως όμως είναι ακόμη πιο σημαντικό να επισημάνουμε ότι αυτή η φιλοσοφική κατηγορία του υποκειμένου που έχει συνείδηση του εαυτού του είναι εντελώς «φυσικά» ενσωματωμένη στην αστική σύλληψη της ηθικής και της ψυχολογίας. Αντιλαμβανόμαστε ότι η ηθική χρειάζεται ένα υποκείμενο που έχει συνείδηση του εαυτού του και είναι υπεύθυνο για τις ενέργειες του, προκειμένου να υποχρεωθεί να υπακούει «ενσυνείδητα» σε κανόνες που δεν θα συνέφερε να του επιβληθούν με τη βία. Επίσης αντιλαμβανόμαστε από τον απλό ορισμό του ηθικού υποκειμένου (ή του δρώντος υποκειμένου) ότι αυτό το υποκείμενο δεν είναι παρά το απαραίτητο συμπλήρωμα του υποκειμένου δικαίου, το οποίο πρέπει ακριβώς να είναι «υποκείμενο» και «συνειδητοποιημένο» προκειμένου να έχει ταυτότητα και να λογοδοτεί επί τη βάσει νόμων που υποχρεούται να γνωρίζει - ένα υποκείμενο που πρέπει να έχει συνείδηση των νόμων που το υποχρεώνουν (Καντ) χωρίς ωστόσο να δεσμεύεται «ενσυνείδητα». Υποψιαζόμαστε λοιπόν ότι το περίφημο «ψυχολογικό υποκείμενο» - το οποίο ό,τι και να σημαίνει, αποτελούσε και αποτελεί ακόμη αντικείμενο μιας «επιστήμης», της ψυχολογίας - δεν είναι ένα άμεσο και φυσικό δεδομένο, αλλά μια σύνθετη φύση, ιδιόρρυθμη και προβληματική, η φιλοσοφική μοίρα της οποίας είναι συνδεδεμένη με όλα εκείνα τα «υποκείμενα» που «κατοικούν» σ' αυτή: υποκείμενο δικαίου, υποκείμενο αναγκών, ηθικό (και θρησκευτικό) υποκείμενο, πολιτικό υποκείμενο κλπ.

Σκόπιμα τονίζω την κατηγορία της ενότητας που συνδέεται άρρηκτα με κάθε συνείδηση. Δεν είναι τυχαίο ότι ολόκληρη η αστική φιλοσοφική παράδοση παρουσιάζει τη συνείδηση ακριβώς ως τη δυνατότητα ενοποίησης, τη δυνατότητα σύνθεσης - είτε αυτό γίνεται στο πλαίσιο του εμπειρισμού ενός Λοκ ή ενός Χιουμ είτε στα πλαίσια μιας υπερβατικής φιλοσοφίας, η οποία βρήκε τελικά την έκφραση της στον Καντ αφού «ταλαιπώρησε» για πολύ καιρό τους προδρόμους του. Το ότι η συνείδηση πρέπει να είναι σύνθεση σημαίνει ότι πρέπει να πραγματώσει μέσα στο υποκείμενο την ενότητα των διαφορετικών αντιδράσεων του στα ερεθίσματα (από την αντίληψη μέχρι τη γνώση), την ενότητα των ηθικών ενεργειών του, την ενότητα των θρησκευτικών επιθυμιών του, όπως και την ενότητα των πολιτικών πρακτικών του. Με αυτό τον τρόπο η συνείδηση παρουσιάζεται ως η από τη «φύση του ανθρώπου» δοσμένη στο άτομο λειτουργία ενοποίησης των διαφορετικών πρακτικών του, γνωστικών, ηθικών ή πολιτικών. Ας μεταφράσουμε από αυτή την αφηρημένη γλώσσα: Η συνείδηση είναι απολύτως απαραίτητη - αν το άτομο που την κατέχει πρέπει να πραγματοποιήσει μέσα του την ενότητα που απαιτεί η αστική ιδεολογία προκειμένου να ανταποκριθούν τα υποκείμενα στη δική τους πολιτική και ιδεολογική αξίωση για ενότητα, ή απλούστερα, προκειμένου η συγκρουσιακή διάσπαση που προκαλεί η ταξική πάλη να βιώνεται από τους φορείς της ως μια υψηλή και «πνευματική» μορφή της ενότητας. Σκόπιμα τονίζω αυτή την ενότητα, με άλλα λόγια την ταυτότητα συνείδησης και ενοποιητικής λειτουργίας, γιατί σ' αυτήν άσκησε έντονη κριτική ο Μαρξ, όταν ξεσκέπασε την απατηλή ενότητα της αστικής ιδεολογίας και τη φαντασίωση της ενότητας που αυτή δημιουργεί στη συνείδηση ως εντύπωση απαραίτητη στον τρόπο λειτουργίας της. Σκόπιμα τονίζω αυτή την ενότητα, γιατί σ' αυτήν επικεντρώθηκε, σύμπτωση που δηλώνει πολλά, η φροϋδική κριτική της συνείδησης.

Στην πραγματικότητα, αν έχει καταλάβει κανείς σωστά τον Μαρξ, δεν υπάρχει κανένα μεγάλο μυστήριο σ' αυτό το «ευαίσθητο σημείο» στο οποίο ο Φρόυντ έθιξε ολόκληρη την κλασική φιλοσοφική παράδοση, τους θεωρητικούς σχηματισμούς της αστικής ιδεολογίας, όπως η ψυχολογία, η κοινωνιολογία και η πολιτική οικονομία, αλλά και τους πρακτικούς σχηματισμούς, όπως η ηθική και η θρησκεία. Για να αντιληφθεί κανείς τη βαθιά ενότητα αυτής της ιδεολογίας και των θεωρητικών και πρακτικών σχηματισμών της, αρκεί να κατανοήσει ότι τα διαφορετικά «συνειδητά υποκείμενα» ενοποιούν την κοινωνική ταυτότητα του ατόμου μόνο αν ενοποιηθούν ως ισάριθμα αντίγραφα μιας ιδεολογίας περί «ανθρώπου», ως όντος που «έχει εφοδιασθεί από τη φύση με συνείδηση». Αρκεί να συλλάβει κανείς αυτή τη βαθιά ενότητα για να αντιληφθεί τους βαθείς λόγους της ισχυρής αντίστασης κατά του Φρόυντ. Γιατί όταν ο Φρόυντ ανακάλυψε το

ασυνείδητο (μια πραγματικότητα που ήταν απρόσμενη γι αυτόν λόγω της πολιτικής του αθωότητας, η οποία έκρυβε μεγάλη ιδεολογική ευαισθησία) δεν άγγιξε μόνο ένα «ευαίσθητο σημείο» της υπάρχουσας φιλοσοφικής, ηθικής και ψυχολογικής ιδεολογίας, δεν προσέκρουσε σε ιδέες που μέσα στην εξέλιξη της γνώσης ή της ανθρώπινης ψευδαίσθησης βρίσκονταν κατά τύχη σ' εκείνο το σημείο, δεν άγγιξε ένα ευαίσθητο μεν αλλά δευτερεύον σημείο μιας παροδικής και τοπικής ιδεολογίας. Χτύπησε, χωρίς πιθανόν να το γνωρίζει τα πρώτα χρόνια, αλλά το κατάλαβε πολύ γρήγορα, το πιο ευαίσθητο από θεωρητική άποψη σημείο ολόκληρου του συστήματος της αστικής ιδεολογίας. Το παράδοξο βρίσκεται στο ότι ο Φρόντ εκτός από μερικά τολμηρά και αμφισβητούμενα δοκίμια («*Τοτέμ και Ταμπού*», «*Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*» κ.λπ.) δεν προσπάθησε ποτέ πραγματικά να παρατηρήσει και να σκεφθεί ως σύνολο αυτή την αστική ιδεολογία, με την οποία συγκρούστηκε στο πιο ευαίσθητο σημείο της. Ας προχωρήσουμε: δεν ήταν σε θέση να το κάνει αυτό, γιατί αλλιώς θα έπρεπε να είναι Μαρξ. Δεν ήταν Μαρξ: ο Φρόντ είχε εντελώς διαφορετικό αντικείμενο. Του αρκούσε να αποκαλύψει στο συγκλονισμένο κόσμο ότι αυτό το άλλο αντικείμενο υπήρχε, με αποτέλεσμα να επέλθουν αφ' εαυτών οι συνέπειες και να ξεσπάσουν εναντίον του οι αδιάκοπες επιθέσεις όλων εκείνων που για τον άλφα ή βήτα λόγο, υιοθετώντας όμως πάντα την προφάνεια της αστικής ιδεολογίας, είχαν συμφέρον να σωπάσει. Γνωρίζουμε τα λόγια του Φρόντ λίγο πριν φτάσει στην Αμερική: «Σας φέρνουμε την πανούκλα». Αυτό θυμίζει τα λόγια του Μαρξ, ο οποίος περιγράφει το «Κεφάλαιο» ως «το φοβερότερο βλήμα που εκτοξεύθηκε στα κεφάλια των αστών». Αυτά είναι λόγια ανθρώπων που όχι μόνο ήξεραν τι σημαίνει να αγωνίζεσαι αλλά ήξεραν επίσης ότι έφερναν στον κόσμο επιστήμες που μπορούσαν να υπάρξουν μόνο στον αγώνα και μέσα από τον αγώνα, αφού ο αντίπαλος δεν μπορούσε να ανεχθεί την ύπαρξη τους: συγκρουσιακές επιστήμες στις οποίες κανένας συμβιβασμός δεν είναι δυνατός.

Δεν θα έπρεπε ωστόσο να μείνουμε σ' αυτές τις γενικότητες, όσο σωστές κι αν είναι, και αυτό για έναν απλό λόγο: το αντικείμενο τον Φρόντ δεν είναι το αντικείμενο τον Μαρξ. Πράγματι στον Φρόντ υπήρχε κάτι εντελώς μοναδικό που έχει ως αποτέλεσμα τη διακοπή και ταυτόχρονα την αναζωπύρωση της σύγκρισης.

Το αντικείμενο του Φρόντ δεν είναι το αντικείμενο του Μαρξ. Ο Μαρξ αναρωτιέται τι είναι ένας κοινωνικός σχηματισμός και διακρίνει σ' αυτόν τον καθοριστικό ρόλο της ταξικής πάλης. Με αυτή την αφετηρία αναπτύσσει ολόκληρη τη θεωρία του για τη σχέση ανάμεσα στις σχέσεις παραγωγής και τις παραγωγικές δυνάμεις όπως και τη θεωρία του για το εποίκοδόμημα (δίκαιο και κράτος, ιδεολογίες). Ο βασικός θεωρητικός όρος που διαμορφώνει αυτή τη θεωρία, στην οποία καθοριστικές είναι ορισμένες σχέσεις (της παραγωγής, των τάξεων κ.λπ.), και η οποία προϋποθέτει την ιδέα μιας αιτιότητας μέσω σχέσεων και όχι μέσω στοιχείων, αυτός ο όρος συνίσταται στην απόρριψη της θεωρητικής προϋπόθεσης της κλασικής πολιτικής οικονομίας ή των ιδεαλιστικών ιστορικών θεωριών: απορρίπτει το ότι τα άτομα είναι τα υποκείμενα (τα πρωταρχικά υποκείμενα και η απώτερη αιτία) ολόκληρης της οικονομικής και ιστορικής διαδικασίας. Γι αυτό το λόγο ο Μαρξ στο «Κεφάλαιο» θεωρεί σημαντικό να διευκρινίζει επανειλημμένα ότι τα άτομα πρέπει να εκληφθούν ως φορείς λειτουργιών και ότι οι ίδιες οι λειτουργίες καθορίζονται και προσδιορίζονται από τις (οικονομικές, πολιτικές, ιδεολογικές) σχέσεις της ταξικής πάλης που θέτουν σε κίνηση ολόκληρη την κοινωνική δομή ακόμη και όταν αυτή απλά αναπαράγεται. Σ την «Εισαγωγή στην Κριτική» ο Μαρξ λέει: δεν πρέπει να ξεκινάμε «από το συγκεκριμένο αλλά από το αφηρημένο». Η θεωρία της προτεραιότητας των σχέσεων έναντι των όρων και η θεωρία των ατόμων (καπιταλιστών ή προλετάριων) ως «φορέων λειτουργιών» αποδεικνύουν τη θέση της «Εισαγωγής». Ο Μαρξ δεν χάνει ποτέ από τα μάτια του τα συγκεκριμένα άτομα αλλά - εφόσον και αυτά εντάσσονται στο «συγκεκριμένο» - αποτελούν «σύνθεση πολλών προσδιορισμών» και Το Κεφάλαιο εξετάζει μόνο τους σημαντικότερους από αυτούς τους προσδιορισμούς, χωρίς να έχει σκοπό μέσω της «σύνθεσης των πολλών προσδιορισμών» να αναδημιουργήσει τα συγκεκριμένα άτομα, τα οποία προσωρινά θεωρεί μόνο ως φορείς προκειμένου να ανακαλύψει τους νόμους της καπιταλιστικής κοινωνίας στην οποία αυτά υπάρχουν. Σε κάθε περί-

πτωση «Το Κεφάλαιο» μας λέει αρκετά και τα ιστορικά κείμενα του Μαρξ είναι αρκετά σαφή ώστε να γνωρίζουμε ότι ο Μαρξ δεν μπορούσε να ξεπεράσει το όριο μιας θεωρίας κοινωνικής ατομικότητας ή ιστορικών μορφών ατομικότητας. Τίποτε στον Μαρξ δεν προοιωνίζε την ανακάλυψη του Φρόυντ: Τίποτε στον Μαρξ δεν μπορούσε να θεμελιώσει μια θεωρία τον - ψυχικού μηχανισμού.

Όμως στα προαναφερθέντα δοκίμια μη επιτυχημένης γενίκευσης, ο Φρόυντ δεν έκανε τίποτε άλλο από το να επαναλαμβάνει αδιάκοπα με αμφίβολο τρόπο αυτό που είχε ανακαλύψει αλλού. Ωστόσο αυτό που είχε ανακαλύψει δεν αφορούσε καθόλου την «κοινωνία» ή τις «κοινωνικές σχέσεις», αλλά ειδικά φαινόμενα που επιδρούν στα άτομα. Παρ' ότι θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι υπάρχει ένα «διατομικό» στοιχείο στο ασυνείδητο, τα δρώντα αποτελέσματα του ασυνείδητου εμφανίζονται χωρίς αμφιβολία στο άτομο και η θεραπεία επιδρά στο άτομο, ακόμη κι αν απαιτεί την παρουσία ενός άλλου ατόμου (του ψυχαναλυτή) προκειμένου να μετασχηματίσει συγκεκριμένα αποτελέσματα του ασυνείδητου. Αυτή η διαφορά είναι αρκετή για να διακρίνουμε τον Μαρξ από τον Φρόυντ.

Ο Μαρξ και ο Φρόυντ διακρίνονται παρά το ότι βρίσκουμε ιδιόμορφες ομοιότητες στους όρους της ανακάλυψής τους. Επέμεινα προηγουμένως στο ότι ο διανοούμενος πρέπει «να γίνει λαός» για να κατανοήσει το κεφάλαιο. Επισήμανα μάλιστα ότι ο μετασχηματισμός που επιτρέπει στο διανοούμενο να μεταβεί από αστικές ή μικροαστικές θεωρητικές ταξικές θέσεις σε προλεταριακές θέσεις - από τις οποίες και μόνο είναι δυνατό να δει την εκμετάλλευση και την ταξική πάλη - επιτυγχάνεται με την πολιτική πρακτική, θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε λίγο ακόμη και να πούμε ότι ένας διανοούμενος μπορεί να γίνει οργανικός διανοούμενος του προλεταριάτου μόνο όταν - εάν - διαπαιδαγωγηθεί μέσω της ταξικής πάλης του προλεταριάτου η οποία μετασχηματίζει τις προηγούμενες θέσεις του και του επιτρέπει να οεί. Θα μπορούσε εδώ κανείς να ισχυρισθεί με τη βοήθεια πειστικών επιχειρημάτων ότι κάτι παρόμοιο συνέβη και με τον Φρόυντ: όταν ο Φρόυντ πήρε διαφορετική θέση στα προβλήματα της συνείδησης και ήρθε σε ρήξη με τη φυσιολογία και την ιατρική, αυτό συνέβη γιατί κατά κάποιο τρόπο διαπαιδαγωγήθηκε από τους ίδιους τους υστερικούς ασθενείς τον, οι οποίοι κυριολεκτικά τον δίδαξαν και τον έκαναν να δει ότι υπήρχε χαραγμένη στο σώμα τους μια γλώσσα του ασυνείδητου. Η Άννα Ο. ήταν αυτή που όχι μόνο επινόησε για λογαριασμό του Φρόυντ τον όρο «talking cure» (ένα αποφασιστικό στάδιο της ανακάλυψης) αλλά και τον ανάγκασε να αναγνωρίσει την ύπαρξη μεταβίβασης και αντιμεταβίβασης. Αυτό αποτελεί μια σημαντική όψη της ιστορίας της ψυχανάλυσης, που θα έπρεπε κάποτε να αναλογισθούν οι υλιστές.

Είναι κατ' αρχήν προφανές ότι αυτό που ανακάλυψε ο Φρόυντ λαμβάνει χώρα μέσα στο άτομο. Και εδώ ξαναβρίσκουμε μια απροσδόκητη μορφή της συγκρουσιακότητας - και έτσι μια νέα διαφορά μεταξύ Φρόυντ και Μαρξ και ταυτόχρονα μια αρχή η οποία αναμφίβολα εισέρχεται εν μέρει στη λειτουργία υποταγής και αναγωγής σε υποκείμενο (effet d' assujetissement) που ασκείται μέσω της ιδεολογίας στα υποκείμενα. Πράγματι φαίνεται ότι η μαζική απόρριψη της ψυχανάλυσης από τους φιλοσόφους - στους οποίους συμπεριλαμβάνονται οι μαρξιστές υλιστές που καταφεύγουν υπερβολικά συχνά σε μια «οντολογική» σύλληψη της λενινιστικής θέσης περί της συνείδησης ως αντανάκλασης - (ή η «αναθεώρηση» στην οποία την υποβάλλουν προκειμένου να εξαφανίσουν τα αιτήματά της) αλλά και η απόρριψη της από τους γιατρούς, τους φυσιολόγους, τους μοραλιστές και άλλους, δεν πρέπει να αποδοθεί μόνο στο μαζικό ιδεολογικό ανταγωνισμό, παρ' ότι αυτός, ως μαζικό φαινόμενο, είναι αναπόφευκτος. Φαίνεται ότι είναι αναγκαίο να δώσουμε σ' αυτό τον ανταγωνισμό και κάποιον άλλο ειδικό προσδιορισμό, προκειμένου να εξηγήσουμε την προσιδιά του «φαινόμενη μορφή»: πρόκειται για το γεγονός ότι ο ανταγωνισμός θεμελιώνεται σε ένα χαρακτηριστικό του ίδιου του αντικειμένου - του ασυνείδητου. Αυτό το πρόσθετο στοιχείο συνδέεται με τη «φύση» του ασυνείδητου, την απώθηση. Αν αυτό πράγματι συμβαίνει, δεν είναι τολμηρό να ισχυρισθούμε ότι τα άτομα δεν αντιστέκονται στην ιδέα του ασυνείδητου για αποκλειστικά ιδεολογικούς λόγους αλλά... διότι αυτά τα ίδια έχουν ένα ασυνείδητο το οποίο αυτομάτως απωθεί με ένα καταναγκασμό επανάληψης την ιδέα



ύπαρξης ασυνείδητου. Κάθε άτομο αναπτύσσει μ' αυτό τον τρόπο «αυθόρμητα» ένα «αμυντικό ανακλαστικό» απέναντι στο ασυνείδητο - ανακλαστικό που είναι τμήμα του δικού του ασυνείδητου - δηλαδή μια απώθηση της δυνατότητας ύπαρξης ασυνείδητου, που συμπίπτει με το ίδιο το ασυνείδητο. Κάθε άτομο; Δεν είναι βέβαιο. Δεν έχει αποδειχθεί ότι το αμυντικό ανακλαστικό δρα πάντα τόσο αποτελεσματικά. Η εμπειρία αποδεικνύει αντίθετα ότι υπάρχουν υποκείμενα στα οποία αυτή η αντίσταση υπερνικάται ικανοποιητικά λόγω της διαμόρφωσης (nagament) των φαντασιακών συγκρούσεων τους, πράγμα που τους επιτρέπει να αποδεχθούν την πραγματικότητα του ασυνείδητου χωρίς να προκληθεί ένα ανακλαστικό άμυνας ή φυγής.

Αυτή είναι μια από τις διόδους που μας οδηγεί στην ανακάλυψη του Φρόυντ. Τι ανακάλυψε ο Φρόυντ; Δεν θα περιμένει κανείς από εμένα να παρουσιάσω τη φροϋδική θεωρία, θα παρουσιάσω μόνο ορισμένες παρατηρήσεις οι οποίες τη μετατοπίζουν θεωρητικά.

Θα ήταν απόλυτα εσφαλμένο να θεωρήσουμε ότι ο Φρόυντ πρότεινε μια ψυχολογία χωρίς συνείδηση κατά το πρότυπο των μηχανισμικών, των οποίων τις απόπειρες ειρωνεύτηκε. Αντιθέτως έδωσε στο «θεμελιώδες γεγονός της συνείδησης» τη θέση του στον ψυχικό μηχανισμό, τη συνέδεσε με ένα ειδικό σύστημα (την «αντιληπτική-συνείδηση») που βρίσκεται στα όρια με τον εξωτερικό κόσμο και της έδωσε ένα προνομιακό ρόλο στη θεραπεία. Και ισχυρίστηκε ότι το ασυνείδητο υπάρχει μόνο σε όντα με συνείδηση. Παρ' όλα ταύτα ο Φρόυντ είναι άτεγκτος όσον αφορά την ιδεολογική επικυριαρχία της συνείδησης: «Πρέπει να βρούμε τον τρόπο να χειραφετηθούμε από τη λειτουργία του συμπτώματος "καθαρότητα της συνείδησης"» (S. Freud, Studienausgabe, τ. 3, σ. 151). Για ποιο λόγο; Διότι η συνείδηση δεν είναι σε θέση να παράσχει αφ' εαυτής μια «διάκριση συστημάτων» (ο.π.).

Πράγματι, ο Φρόυντ δεν ανακάλυψε μόνο την ύπαρξη του ασυνείδητου αλλά και αντέκρουσε την αντίληψη ότι το Ψυχικό δομείται, εν αναφορά προς τη συνείδηση, σύμφωνα με το πρότυπο μιας επίκεντρης ενότητας: δομείται μάλλον ως «μηχανισμός» με «διαφορετικά συστήματα» τα οποία δεν είναι δυνατόν να αναχθούν σε μια ενιαία αρχή (Prinzip). Στην πρώτη τοπολογία (αποτύπωση χώρου) αυτός ο μηχανισμός περιλαμβάνει το ασυνείδητο, το προσυνειδητό και το συνειδητό, σε συνδυασμό με μια βαθμίδα «λογοκρισίας» η οποία απωθεί στο ασυνείδητο τις αφόρητες για το προσυνειδητό και το συνειδητό εκδηλώσεις ορμών. Σ τη δεύτερη τοπολογία, αυτός ο μηχανισμός περιλαμβάνει το Αυτό, το Εγώ και το Υπερεγώ και η απώθηση πραγματοποιείται από ένα τμήμα του Εγώ και του Υπερεγώ.

Αυτός ο μηχανισμός δεν αποτελεί επίκεντρη ενότητα αλλά ένα σύμπλεγμα βαθμίδων οι οποίες συγκροτούνται μέσα στη διαδικασία της ασυνείδητης απώθησης. Ο «διχασμός» του υποκειμένου, το έκκεντρο του 'ψυχικού μηχανισμού σε σχέση με το συνειδητό και το Εγώ, συνοδεύονται από μια επαναστατική θεωρία του Εγώ. Το Εγώ, η πρώην έδρα της καθαρής συνείδησης, παύει κατά το μεγαλύτερο μέρος να έχει συνείδηση του εαυτού του και παίρνει μέρος στη σύγκρουση της ασυνείδητης απώθησης μέσω της οποίας συγκροτούνται οι βαθμίδες. Συνεπώς η συνείδηση είναι τυφλή απέναντι στη «διάκριση συστημάτων», δεδομένου ότι αποτελεί απλώς ένα σύστημα δίπλα σε άλλα, το σύνολο των οποίων υπόκειται στη συγκρουσιακή δυναμική της απώθησης.

Δεν μπορεί κανείς να μη σκεφθεί και την επανάσταση που έφερε ο Μαρξ εγκαταλείποντας το αστικό ιδεολογικό μύθο που θεωρεί τη φύση της κοινωνίας ως ενιαίο και επίκεντρο σύνολο, και θεωρώντας αντίθετα κάθε κοινωνικό σχηματισμό ως ένα σύστημα βαθμίδων χωρίς κέντρο. Ο Φρόυντ που δεν γνώριζε σχεδόν καθόλου τον Μαρξ, συλλογίστηκε αντίστοιχα το αντικείμενο του (παρ' ότι δεν υπάρχει καμιά ομοιότητα μεταξύ των δύο αντικειμένων) με ένα σχήμα στο χώρο, μια «τοπολογία» (ας θυμηθούμε την «Εισαγωγή στην Κριτική» του 1859) και μάλιστα μια τοπολογία χωρίς κέντρο στην οποία οι διάφορες βαθμίδες δεν έχουν άλλη ενότητα πέρα από την ενότητα της συγκρουσιακής λειτουργίας τους, στα πλαίσια αυτού που ο Φρόυντ αποκαλεί «ψυχικό μηχανισμό», με έναν όρο (μηχανισμός) που βέβαια υπενθυμίζει διακριτικά τον Μαρξ.

Αναφέρω αυτές τις θεωρητικές συγγένειες μεταξύ Μαρξ και Φρόυντ για να αφήσω να διαφανεί σε ποιο βαθμό η ανατροπή στις παραδοσιακές μορφές σκέψης και η εισαγωγή επαναστατικών μορφών σκέψης (τοπολογία μηχανισμός συγκρουσιακές βαθμίδες χωρίς κέντρο, η μόνη ενότητα των οποίων είναι η ενότητα του συγκρουσιακού τρόπου λειτουργίας τους - αναγκαία ψευδαίσθηση της ταυτότητας του Εγώ κ.λπ.) έχουν την πιθανότητα είτε να καταδείξουν την παρουσία ενός ασυνήθιστου αντικειμένου - του ασυνείδητου - είτε όμως να προσκρούσουν απ' ενός στην ιδεολογία που επιχειρούσε να τις μπλοκάρει και απ' ετέρου στην απώθηση που αυτές προκαλούσαν.

Από αυτό το σημείο μπορεί κανείς να προσπαθήσει να ορίσει αρνητικά τη θέση του φροϋδικού ασυνείδητου.

Το φροϋδικό ασυνείδητο είναι κάτι Ψυχικό το οποίο απαγορεύει να το ταυτίσουμε με το Μη Ψυχικό ή με κάποιο αποτέλεσμα που προκύπτει από το Μη Ψυχικό - πράγμα που δύναμει θα έκανε μια ολόκληρη μηχανιστική υλιστική κατεύθυνση. Το φροϋδικό ασυνείδητο δεν είναι συνεπώς ούτε υλική πραγματικότητα (το σώμα, ο εγκέφαλος, το «Βιολογικό», το «Ψυχοφυσιολογικό») ούτε κοινωνική πραγματικότητα (οι κοινωνικές σχέσεις που ορίστηκαν από τον Μαρξ ως καθοριστικές για τα άτομα ανεξάρτητα από τη συνείδηση τους), οι οποίες ενώ θα διακρίνονταν από τη συνείδηση και επομένως τον ψυχικό μηχανισμό, ωστόσο θα παρήγαγαν ή θα καθόριζαν το ασυνείδητο «πίσω από την πλάτη». Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι ο Φρόυντ αρνήθηκε ποτέ την ύπαρξη μιας σχέσης ανάμεσα στο ασυνείδητο απ' ενός και το Βιολογικό και Κοινωνικό απ' ετέρου. Ολόκληρη η ψυχική ζωή στηρίζεται στο Βιολογικό μέσω των ορμών, που ο Φρόυντ αντιλαμβάνεται ως «αναπαραστάσεις» οι οποίες στέλνονται από το Σωματικό στο Ψυχικό. Με αυτή την έννοια της αναπαράστασης, ο Φρόυντ επικυρώνει την αντικειμενική αναγνώριση της βιολογικής αγκύρωσης της (κατ' ουσίαν πάντα σεξουαλικής) ορμής. Αλλά με αυτή την ίδια έννοια απελευθερώνει την ορμή από την ασυνείδητη επιθυμία οποιουδήποτε καθορισμού της ουσίας της μέσω του Βιολογικού. Η ορμή είναι «μια οριακή έννοια μεταξύ Ψυχικού και Σωματικού» (Freud, Studienausgabe, τ. 3, σ. 85). Ως οριακή έννοια είναι ταυτόχρονα και έννοια αυτών των ορίων, δηλ. η διαφορά μεταξύ του Ψυχικού και του Σωματικού. Ομοίως, ο Φρόυντ δεν αρνήθηκε ποτέ την ύπαρξη μιας σχέσης μεταξύ του συστήματος βαθμίδων του Εγώ και της αντικειμενικής ή κοινωνικής πραγματικότητας. Ίχνη αυτής της σχέσης δεν ανευρίσκει μόνο στην «αρχή της πραγματικότητας» αλλά και στο σύστημα της «αντιληπτικής συνείδησης» και στο Υπερ-Εγώ. Αλλά και εδώ ο Φρόυντ βλέπει, όταν μιλά με επιμονή για την «εξωτερική επιφάνεια» του ψυχικού μηχανισμού, για άλλη μια φορά ένα όριο: η αγκύρωση στον εξωτερικό και κοινωνικό κόσμο υποδεικνύει ταυτόχρονα μια διαφορά πραγματικότητας, την αποδοχή και την αναγνώριση της.

Είναι αναμφίβολο ότι για τον Φρόυντ τα φαινόμενα που παράγει ο ψυχικός μηχανισμός και προπάντων τα δρώντα αποτελέσματα του ασυνείδητου δεν συγκροτούν μια απτή πραγματικότητα αλλά μια ιδιόμορφη πραγματικότητα: «Δεν μπορώ να πω αν πρέπει να θεωρηθούν ως πραγματικότητα οι ασυνείδητες επιθυμίες. (...) Αν φέρουμε μπροστά μας τις ασυνείδητες επιθυμίες στην τελική και αληθινή μορφή τους, θα πρέπει μάλλον να πούμε ότι η ψυχική πραγματικότητα συνιστά μια ιδιαίτερη μορφή ύπαρξης η οποία δεν θα πρέπει να συγχέεται με την υλική πραγματικότητα» (S. Freud, Studienausgabe, τ. 2, σ. 587). Και επίσης: «ο παράξοδος χαρακτήρας των ασυνείδητων (απωθημένων) διαδικασιών (...) προκύπτει από το ότι σ' αυτή την περίπτωση δεν ισχύει η (αντικειμενική υλική) δοκιμασία της πραγματικότητας, η νοητική πραγματικότητα εξομοιώνεται με την εξωτερική πραγματικότητα, υπάρχει η επιθυμία πραγματοποίησης. (...) Δεν θα έπρεπε όμως να οδηγηθούμε στο να εισάγουμε την αξιολόγηση της πραγματικότητας στα απωθημένα ψυχικά μορφώματα. (...) Έχουμε την υποχρέωση να χρησιμοποιούμε εκείνο το νόμισμα που κυριαρχεί στη χώρα την οποία εξερευνούμε» (S. Freud, Studienausgabe, τ. 3, σ. 22 επ.).

Με βάση τον προσδιορισμό αυτής της ιδιόμορφης πραγματικότητας, το φροϋδικό ασυνείδητο δεν έχει προφανώς την παραμικρή σχέση με το ασυνείδητο της φιλοσοφικής παράδοσης: την πλατωνική λήθη, το μη διακρινόμενο του Λάιμπνιτς, ακόμη και την «πίσω πλευρά» της εγε-

λιανής αυτοσυνείδησης. Διότι αυτό το ασυνείδητο αποτελεί πάντα ένα τυχαίο συμβάν ή μια μορφή λειτουργίας της συνείδησης', της συνείδησης της αλήθειας όταν συγκαλύπτεται από τη λήθη του σώματος, χωρίς να παύει να υφίσταται καθ'αυτή μέσα στη λήθη (Πλάτωνας), των απειροελάχιστων στοιχείων της συνείδησης, τα οποία είναι πάρα πολύ «μικρά» για να γίνουν αντιληπτά (Λάμπνιτς), της Καθ' εαυτήν παρούσας συνείδησης στο Καθ' εαυτήν Δι' εαυτήν της αυτοσυνείδησης πριν να αποκαλυφθεί σε ένα νέο Δι' εαυτήν της αυτοσυνείδησης (Χέγκελ). Όλη αυτή η φιλοσοφική παράδοση θεωρεί τη συνείδηση ως την «αλήθεια» των ασυνείδητων μορφών της, δηλαδή θεωρεί το ασυνείδητο απλώς ως την παραγνωρισμένη συνείδηση. Καθήκον της φιλοσοφίας είναι να υπερβεί αυτή την παραγνώριση έτσι ώστε να αποκαλυφθεί η «αλήθεια». Από αυτή την περιορισμένη και ενδεικτική άποψη μπορούμε να πούμε ότι στον Φρόυντ η συνείδηση δεν είναι ποτέ η «αλήθεια» των ασυνείδητων μορφών της, πρώτα απ' όλα διότι η σχέση της συνείδησης προς τις ασυνείδητες μορφές δεν είναι σχέση ιδιοκτησίας (οι μορφές «της»), πράγμα που μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: η συνείδηση δεν είναι το υποκείμενο του ασυνείδητου. Τη θέση αυτή μπορεί να επαληθεύσει κανείς στη θεραπεία, όπου σκοπός δεν είναι - ό,τι κι αν κατά καιρούς λέχθηκε επ' αυτού - να αποδοθεί στη συνείδηση η «αλήθεια» της με τη μορφή του ασυνείδητου αλλά να συμβάλει κανείς στην τροποποίηση της διάρθρωσης (le dispositif) των φαντασιώσεων σε ένα ασυνείδητο, το οποίο υπόκειται στην Durcharbeit (επεξεργασία) της ανάλυσης.

Θα ήθελα ολοκληρώνοντας να επιμείνω σε ένα τελευταίο σημείο. Το φροϋδικό ασυνείδητο δεν είναι βέβαια σε καμιά περίπτωση μια μη-συνειδητή (ψυχική) δομή την οποία η ψυχολογία θα μπορούσε να ανασυγκροτήσει ως μια υποτιθέμενη ασυνείδητη «προκατασκευή» του ατόμου με αφετηρία τα στερεότυπα ή τις γενικές μορφές εκδήλωσης της συμπεριφοράς του. Υπήρξε στη Γαλλία μια τέτοιου είδους ερμηνεία από τον Μερλώ-Ποντύ, ο οποίος «διάβασε» τον Φρόυντ στο φως τόσο της ψυχολογίας της συμπεριφοράς (μπεχαβιορισμός) όσο και της φιλοσοφίας του υπερβατικού Συγκεκριμένου του Χούσερλ. Ο Μερλώ-Ποντύ έτεινε στο να αντιμετωπίσει αυτή τη δομή της συμπεριφοράς ως ένα προκατηγορικό a priori το οποίο καθορίζει την έννοια και τη μορφή της συμπεριφοράς πέρα από την υπάρχουσα συνείδηση. Με αφετηρία αυτή τη σύνθεση ή την προκατηγορική δομή προσπάθησε να βρει ένα τρόπο να φτάσει στο φροϋδικό ασυνείδητο. Τέτοιου είδους θεωρίες μπορούν να αναπτυχθούν χωρίς ρητή αναφορά στον Χούσερλ αλλά δεν μπορούν να απαρνηθούν την ψυχολογία της συμπεριφοράς ή, πιο εκλεπτυσμένα, την ψυχολογία του P. Janet, ακόμη και όταν θεμελιώνονται σε μια «υλιστική» γένεση των στερεοτύπων της δομής συμπεριφοράς.

Πιστεύω ότι μπορεί κανείς να απευθύνει από φροϋδική οπτική δύο κριτικές σ' αυτές τις προσπάθειες. Η πρώτη αφορά το ότι η θεωρία του ασυνείδητου ως «κατασκευή» των τρόπων συμπεριφοράς δεν θέτει υπό αμφισβήτηση αυτό που, όπως είδαμε, αποτελεί τον πυρήνα της ψυχολογικής ιδεολογίας: την ενότητα του υποκειμένου, το οποίο αντιμετωπίζεται ως υποκείμενο των τρόπων συμπεριφοράς τον και των πράξεων τον (το γεγονός ότι μπορεί κανείς ενδεχομένως να μη μιλά για τη συνείδηση δεν θίγει αυτή την αρχή της ενότητας). Η δεύτερη κριτική αφορά το ότι, αυτή η προσπάθεια δεν πραγματοποιεί καμιά «αλλαγή πεδίου» έναντι της ψυχολογίας: με τη μορφή μιας πραγματικότητας, την οποία ονομάζει «ασυνείδητο», απλώς διπλασιάζει τη δομή των συνειδητών ή μη συνειδητών τρόπων συμπεριφοράς. Το αν αυτός ο διπλασιασμός είναι υπερβατικός ή εμπειρικός (και γενετικός) δεν έχει καμιά σημασία, δεδομένου ότι το αποτέλεσμα συγγενεύει περισσότερο με τα διάφορα μη συνειδητά που αναφέραμε προηγουμένως παρά με το φροϋδικό ασυνείδητο. Δεν πρέπει κανείς να γελαστεί με το ασυνείδητο. Ας θυμηθούμε τα λόγια του Φρόυντ: «Έχουμε την υποχρέωση να χρησιμοποιούμε εκείνο το νόμισμα που κυριαρχεί στη χώρα την οποία εξερευνούμε» και κανένα άλλο.

*Δεκέμβριος 1976*

*(μετάφραση Χρ. Γιαννούλη και Δ. Δημούλης)*

#### **4. Ο Μπρεχτ και η επανάσταση στη θεατρική πρακτική<sup>3</sup>**

Αισθάνομαι μεγάλη αμηχανία παίρνοντας το λόγο μπροστά στο Piccolo και τους Φίλους του, διότι έχω εξαιρετική άγνοια για όλα τα ζητήματα του θεάτρου. Έχω ορισμένες μικρές γνώσεις για τη φιλοσοφία -και για την πολιτική. Γνωρίζω λίγο τον Μαρξ και τον Λένιν. Αυτό είναι όλο.

Όσον αφορά το θέατρο, το μόνο που μπορώ να πω είναι ότι μου αρέσουν πολύ οι παρατάσεις του Piccolo Teatro. Δυστυχώς έχω δει μόνον τα έργα *El Nost Milan*, *Baruffe Chiozzotte* και *Arlecchino*. Αλλά αυτά τα τρία έργα μου έκαναν βαθιά εντύπωση. Το *Nost Milan* έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο στις φιλοσοφικές έρευνές μου. Βλέποντάς το, κατανόησα κάπως καλύτερα ορισμένα σημαντικά στοιχεία της σκέψης του Μαρξ. Προσθέτω ότι γνωρίζω επίσης τα «Θεωρητικά Κείμενα» του Μπρεχτ για το Θέατρο. Τα διάβασα πρόσφατα. Είναι απολύτως εντυπωσιακά για έναν μαρξιστή φιλόσοφο. Βλέπετε ότι οι σχέσεις μου με το θέατρο είναι κυρίως σχέσεις φιλοσοφικές -και πολιτικές. Βεβαίως έχω και μια άμεση σχέση θεατή με τα λίγα έργα που έχω δει. Αλλά η εμπειρία μου είναι πολύ μικρή. Πρέπει να το γνωρίζετε αυτό, προκειμένου να διορθώσετε τα όσα θα σας πω. Ουσιαστικά μιλώ για το θέατρο «εκ των έξω», ως φιλόσοφος και ως πολιτικός, ως μαρξιστής φιλόσοφος. Σας ζητώ λοιπόν ταυτόχρονα πολύ μεγάλη αυστηρότητα και πολύ μεγάλη ανοχή.

Αν παίρνω το θάρρος να μιλήσω για το θέατρο, καίτοι δεν είμαι παρά φιλόσοφος, είναι διότι έχω την εντύπωση ότι ο Μπρεχτ, που γνώριζε το θέατρο, μου δίνει αυτό το δικαίωμα. Ο Μπρεχτ δεν σταμάτησε σε όλη τη ζωή του να συσχετίζει άμεσα το θέατρο με τη φιλοσοφία. Το 1929 έγραφε: «το μέλλον του θεάτρου βρίσκεται στη φιλοσοφία» («Derniere etape: «Oedipe»). Το 1953, δηλ. 24 χρόνια αργότερα, υποστήριζε την ίδια θέση, δίνοντάς της πλήρη εμβέλεια («Un entretien socialiste», 7 Μαρτίου 1953). Έγραφε τότε: «Το θέατρό μου είναι ένα φιλοσοφικό θέατρο, με την απλοϊκή έννοια του όρου. Θέλω να πω ότι ενδιαφέρεται για τη συμπεριφορά και τις απόψεις των ανθρώπων... Ας μου επιτραπεί να επικαλεσθώ προς υπεράσπισή μου το παράδειγμα του Einstein, ο οποίος έλεγε στον φυσικό Infeld ότι στην πραγματικότητα, από τα πρώτα παιδικά του χρόνια, δεν είχε πάψει να σκέφτεται δύο ανθρώπους: έναν που τρέχει πίσω από μια ακτίνα φωτός και έναν που είναι κλεισμένος σε ένα ασανσέρ σε ελεύθερη πτώση. Γνωρίζουμε πόσο περιπλοκά πράγματα προέκυψαν από αυτή τη σκέψη. Η αρχή που θέλησα να εφαρμόσω στο θέατρο είναι ότι δεν πρέπει να αρκεστούμε στο να δώσουμε μια ερμηνεία του κόσμου. Πρέπει επίσης να τον μετασχηματίσουμε. Οι αλλαγές που προέκυψαν από αυτή τη βούληση (βούληση που ο ίδιος συνειδητοποίησα σε μια μακρά πορεία) αποτέλεσαν πάντοτε, είτε ήταν μικρές είτε σημαντικές, αλλαγές στο εσωτερικό του θεατρικού παιχνιδιού. Με άλλα λόγια, πολλοί από τους αρχαίους κανόνες έμειναν φυσικά αμετάβλητοι. Σ' αυτό το μικρό 'φυσικά' έγκειται το μεγάλο λάθος μου. Ποτέ δεν έτυχε, για να το πω έτσι, να μιλήσω γι' αυτούς τους αρχαίους κανόνες που έμειναν αμετάβλητοι -και πολλοί από αυτούς που διάβασαν τις υποδείξεις μου στους ηθοποιούς και τις 'Παρατηρήσεις' για τα έργα μου, πίστεψαν ότι ήθελα να τους καταργήσω και αυτούς. Ας πάνε οι επικριτές μου, όπως και ο απλός θεατής, να δούνε το θέατρο που κάνω, αντί να ενδιαφέρονται πρωταρχικά για τις θεωρίες μου και θα δούνε πολύ απλά θέατρο, ένα θέατρο που ελπίζω ότι είναι γεμάτο από φαντασία, χιούμορ και ιδέες. Και αναλύοντας τα αποτελέσματα που έχει αυτό το θέατρο θα εντυπωσιαστούν από τις καινοτομίες, για τις οποίες μπορούν να βρουν ακολούθως την εξήγηση στις θεωρητικές δηλώσεις μου».

Ας μου επιτρέψετε να συνοψίσω, σαν καλός φιλόσοφος, τα ουσιαστικά σημεία αυτού του καίριου κειμένου. Ο Μπρεχτ διατυπώνει, άμεσα ή έμμεσα, ορισμένες σαφείς θέσεις. Θα τις αναδιατυπώσω εξηγώντας τις με πολύ σχηματικό τρόπο. Να τι μας λέει ο Μπρεχτ:

1. Το θέατρο υπάρχει. Είναι ένα ιστορικό και πολιτιστικό γεγονός. Είναι ένα γεγονός.
2. Δεν θέλησα να καταργήσω τους αρχαίους κανόνες του. Αυτό σημαίνει: δεν θέλησα να καταργήσω το «θέατρο». Διότι οι αρχαίοι κανόνες είναι αυτοί ακριβώς που κάνουν το θέατρο να είναι «θέατρο». Αυτή η θέση είναι πολύ κρίσιμη. Σημαίνει ότι το θέατρο δεν είναι η ζωή, ότι το θέατρο δεν είναι η επιστήμη, ότι το θέατρο δεν είναι μια άμεσα πολιτική προπαγάνδα ή κινητοποίηση. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Μπρεχτ δεν αναγνωρίζει τη σημασία της ζωής, της επιστήμης

ή της πολιτικής. Αντιθέτως πιστεύει ότι αυτές οι πραγματικότητες είναι θεμελιώδεις για το θέατρο και κανείς δεν το είπε με την ίδια δύναμη όπως αυτός. Αλλά αυτό σημαίνει ότι, για τον Μπρεχτ, το θέατρο πρέπει να παραμείνει θέατρο, δηλαδή μια τέχνη. Αυτό φαίνεται καθαρά όταν δηλώνει: πηγαίνετε να δείτε τα έργα μου και θα δείτε «πολύ απλά θέατρο, ένα θέατρο που ελπίζω ότι είναι γεμάτο από φαντασία, χιούμορ και ιδέες».

3. Περιορίστηκε στο να εισαγάγω ορισμένες αλλαγές στο εσωτερικό του θεάτρου, στο εσωτερικό του «παιχνιδιού» του θεάτρου, για να παράγω ορισμένα νέα αποτελέσματα. Πρέπει να αντιληφθούμε το «παιχνίδι» με δύο έννοιες. Πρώτον με την παραδοσιακή έννοια του θεατρικού παιξίματος (το θέατρο είναι ένα παιχνίδι: οι [ηθοποιοί] παίζουν, το θέατρο είναι μια φανταστική αναπαράσταση της πραγματικότητας. Το παιχνίδι δεν είναι η ζωή, δεν είναι η πραγματικότητα. Αυτό που αναπαρίσταται στο θέατρο δεν είναι η ζωή αυτοπροσώπως, ούτε η επιστήμη αυτοπροσώπως ούτε η πολιτική αυτοπροσώπως. Το ότι αναπαρίσταται σημαίνει ότι δεν είναι «παρούσα»). Αλλά πρέπει να εννοήσουμε το «παιχνίδι» και με μια δεύτερη έννοια: το θέατρο επιτρέπει αυτό το «παίξιμο» (με την έννοια που λέμε ότι μια πόρτα, ένας μεντεσές, ένα ρουλεμάν «παίζουν»). Αυτό σημαίνει ότι το θέατρο είναι έτσι φτιαγμένο ώστε να υπάρχει σ' αυτό «περιθώριο», «παιχνίδι» για να εισαχθούν αυτές οι αλλαγές.

4. Οι αλλαγές που εισήγαγα στο θέατρο συνδέονται με τη φιλοσοφική βούλησή μου. Αυτή η φιλοσοφία συνοψίζεται στη φράση του Μαρξ στην περίφημη 11η Θέση για τον Φόιερμαχ: οι φιλόσοφοι αρκέστηκαν να ερμηνεύουν τον κόσμο, πρέπει να τον μετασχηματίσουμε. Η φιλοσοφία που καθοδήγησε τον Μπρεχτ στις αλλαγές που εισήγαγε στο «παιχνίδι» του θεάτρου είναι η μαρξιστική φιλοσοφία. Πράγματι, αυτό που με εντυπωσιάζει εξαιρετικά είναι ένα είδος παραλληλισμού που υπάρχει ανάμεσα στην επανάσταση του Μπρεχτ στο θέατρο και στην επανάσταση του Μαρξ στη φιλοσοφία. Ορισμένοι θα πουν ίσως ότι ο Μπρεχτ δεν ήταν φιλόσοφος και οι καθηγητές φιλοσοφίας δεν σκέφτονται να αναζητήσουν στο έργο του Μπρεχτ μαθήματα φιλοσοφίας. Γιατί; Διότι δεν έγραψε κάποιο βιβλίο φιλοσοφίας, δεν κατασκεύασε ένα φιλοσοφικό σύστημα ούτε διατύπωσε έναν θεωρητικό φιλοσοφικό λόγο. Ο ίδιος ο Μπρεχτ έλεγε ότι είναι αφελής σε ζητήματα φιλοσοφίας. Οι καθηγητές φιλοσοφίας έχουν άδικο. Διότι ο Μπρεχτ είχε κατανοήσει πολύ καλά το ουσιώδες στοιχείο της φιλοσοφικής επανάστασης του Μαρξ. Το κατόνοησε «πρακτικά», όχι μέσα από έναν θεωρητικό λόγο, αλλά μέσα σ' αυτό που θα αποκαλέσω «θεατρική πρακτική». Ο Μπρεχτ δεν αναφέρεται ποτέ στη θεατρική πρακτική, αλλά στις αλλαγές στη θεατρική «τεχνική». Φαίνεται έτσι ότι μιλά μόνο για την τεχνική. Αλλά πουθενά δεν υπάρχει γυμνή τεχνική: η τεχνική είναι πάντοτε ενταγμένη σε μια πρακτική, είναι πάντοτε η τεχνική «μιας» πρακτικής. [Οι] επαναστάσ[εις] του Μπρεχτ στη θεατρική τεχνική πρέπει να νοηθούν ως αποτελέσματα μιας επανάστασης στη θεατρική «πρακτική». Αυτό είναι απόλυτα σαφές στα κείμενα του Μπρεχτ: οι μεταρρυθμίσεις που επιφέρει στη θεατρική τεχνική συνδέονται πάντα με μια συνολική σύλληψη της σκηνοθεσίας, η οποία συνδέεται με τη σειρά της με μια σύλληψη του υποκειμένου και αυτή με μια σύλληψη της σχέσης σκηνης-κοινού, ηθοποιών-κοινού, που συνδέονται με μια σύλληψη της σχέσης θεάτρου-ιστορίας, η οποία συνδέεται με μια φιλοσοφική σύλληψη. Το σύνολο αυτών των όρων έχει ως αποτέλεσμα ότι οι τεχνικές μεταρρυθμίσεις του Μπρεχτ πρέπει να θεωρηθούν ως αποτελέσματα μιας επανάστασης στη θεατρική πρακτική. Το βασικό σημείο βρίσκεται στο εξής. Η φιλοσοφική επανάσταση του Μαρξ είναι καθ' όλα όμοια με τη θεατρική επανάσταση του Μπρεχτ: πρόκειται για μια επανάσταση στη φιλοσοφική «πρακτική». Ο Μπρεχτ δεν καταργεί το θέατρο. Το θέατρο υπάρχει και παίζει έναν συγκεκριμένο ρόλο. Ο Μαρξ δεν καταργεί τη φιλοσοφία. Η φιλοσοφία υπάρχει και παίζει έναν συγκεκριμένο ρόλο. Ο Μπρεχτ δεν επινοεί ένα νέο θέατρο, ούτε ένα αντι-θέατρο ή ένα θέατρο που να διακόπτει τις σχέσεις του το θέατρο του παρελθόντος συνολικά, π.χ. καταργώντας όλο το ρεπερτόριο. Παρομοίως ο Μαρξ και οι μαρξιστές δεν επινοούν μια νέα φιλοσοφία, μια αντι-φιλοσοφία ή μια φιλοσοφία που να διακόπτει τις σχέσεις της με ολόκληρη τη φιλοσοφική παράδοση του παρελθόντος. Ο Μπρεχτ παίρνει το θέατρο όπως αυτό υπάρχει και δρα στο εσωτερικό του θεάτρου, όπως αυτό υπάρχει. Παρομοίως ο Μαρξ παίρνει τη φιλοσοφία όπως αυτή υπάρχει και

δρα στο εσωτερικό της φιλοσοφίας, όπως αυτή υπάρχει. Αυτό που επαναστατικοποιεί ο Μπρεχτ είναι ο τρόπος του θεατρικού πράττειν: το νέο στοιχείο που εισάγει είναι η νέα «πρακτική» του θεάτρου. Παρομοίως αυτό που επαναστατικοποιεί ο Μαρξ στη φιλοσοφία είναι ο τρόπος του φιλοσοφικού πράττειν: το νέο στοιχείο που εισάγει είναι η νέα «πρακτική» της φιλοσοφίας. Όχι, όπως εσφαλμένα υποστήριξε ο Γκράμσι, μια νέα φιλοσοφία, μια φιλοσοφία της πράξης, αλλά μια νέα πρακτική της φιλοσοφίας. Μπορούμε να πούμε με τον ίδιο ακριβώς τρόπο: το θέατρο του Μπρεχτ δεν είναι ένα θέατρο της πράξης, το καινούριο που φέρνει είναι η νέα πρακτική του θεάτρου.

Πρέπει να προχωρήσουμε πολύ περισσότερο. Τι είναι αυτό που επιτρέπει στον Μαρξ και στον Μπρεχτ να προτείνουν μια νέα πρακτική στη φιλοσοφία και στο θέατρο; Μια θεμελιώδης προϋπόθεση: η «γνώση» της φύσης και των μηχανισμών της φιλοσοφίας (για τον Μαρξ) και του θεάτρου (για τον Μπρεχτ). Αυτό είναι ένα απολύτως καθοριστικό σημείο. Δεν έχει σημασία αν αυτή η γνώση της φύσης και των μηχανισμών της φιλοσοφίας και του θεάτρου αποτελεί ή όχι αντικείμενο μεγάλων θεωρητικών βιβλίων. Αυτό είναι ευκαίριο, όχι όμως και απόλυτα αναγκαίο. Μέχρι σήμερα δεν έχουμε μια ικανοποιητική θεωρία της φύσης και των μηχανισμών της φιλοσοφίας και του θεάτρου. Από αυτή την άποψη ο Μαρξ και ο Λένιν είναι «αφελείς» σε σχέση με τη θεωρία της φύσης και των μηχανισμών της φιλοσοφίας, ακριβώς όπως ο Μπρεχτ είναι αφελής σε σχέση με τη φύση και τους μηχανισμούς του θεάτρου. Είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, θεωρητικά αφελείς, από την οπτική των καθηγητών φιλοσοφίας, οι οποίοι έχουν πάντα ανάγκη από σαφείς και άψογες θεωρητικές πραγματείες. Αλλά για μας αυτό που έχει σημασία είναι τα νέα γεγονότα, οι νέες πρακτικές, ακόμη και αν τέτοια επαναστατικά γεγονότα και πρακτικές δεν αποτελούν αντικείμενο σαφών και άψογων θεωρητικών αναπτύξεων. Στη φιλοσοφική πρακτική των Μαρξ και Λένιν και στη θεατρική πρακτική του Μπρεχτ μπορούμε να ανακαλύψουμε τη γνώση τους, λιγότερο ή περισσότερο σαφώς εκφρασμένη, για τη φύση και τους μηχανισμούς της φιλοσοφίας και του θεάτρου.

Εάν εξετάσουμε αυτές τις δύο πρακτικές θα διαπιστώσουμε ένα αποτέλεσμα κοινό στη φιλοσοφία και στο θέατρο: είναι απόλυτα σαφές ότι ο Μαρξ και ο Λένιν από τη μια και ο Μπρεχτ από την άλλη γνωρίζουν πολύ καλά, δηλ. κατανόησαν ότι η φιλοσοφία και το θέατρο έχουν βαθιές σχέσεις με τις επιστήμες αφενός και με την πολιτική αφετέρου. Αυτό είναι το πρώτο στοιχείο.

Αλλά αυτό δεν επαρκεί. Για να απλοποιήσω τα πράγματα, δεν θα αναφερθώ στη σχέση με τις επιστήμες, αλλά μόνον στη σχέση με την πολιτική. Ο Μαρξ και ο Μπρεχτ κατανόησαν, ο καθένας με τον τρόπο του, ότι το ίδιο της φιλοσοφίας και του θεάτρου είναι η μυστικοποιημένη σχέση τους με την πολιτική. Η φιλοσοφία και το θέατρο καθορίζονται θεμελιωδώς από την πολιτική και ωστόσο καταβάλλουν μεγάλες προσπάθειες να εξαλείψουν αυτόν τον καθορισμό, να τον αρνηθούν, να δείξουν ότι δήθεν ξεφεύγουν από την πολιτική. Στο βάθος της φιλοσοφίας, όπως και στο βάθος του θεάτρου, μιλά πάντοτε η πολιτική: αλλά όταν μιλά η φιλοσοφία ή το θέατρο, το αποτέλεσμα είναι ότι δεν ακούμε πλέον καθόλου τη φωνή της πολιτικής. Η φιλοσοφία και το θέατρο μιλούν πάντοτε για να καλύψουν τη φωνή της πολιτικής. Και το καταφέρνουν πολύ καλά. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων, η λειτουργία της φιλοσοφίας και του θεάτρου είναι να καταπνίξουν τη φωνή της πολιτικής. Δεν υπάρχουν παρά μόνο μέσω της πολιτικής και ταυτόχρονα υπάρχουν για να καταργήσουν την πολιτική, στην οποία οφείλουν την ύπαρξή τους. Το αποτέλεσμα είναι πολύ γνωστό: η φιλοσοφία περνά τον καιρό της λέγοντας ότι δεν κάνει πολιτική, ότι βρίσκεται υπεράνω των ταξικών πολιτικών συγκρούσεων, ότι απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους, ότι μιλά στο όνομα της Ανθρωπότητας, χωρίς να παίρνει το μέρος κάποιου, δηλ. χωρίς να ομολογεί την πολιτική μεροληψία της. Αυτό αποκαλεί ο Μαρξ φιλοσοφία που αρκείται στο να ερμηνεύει τον κόσμο. Στην πραγματικότητα καμιά φιλοσοφία δεν αρκείται στο να ερμηνεύει τον κόσμο: κάθε φιλοσοφία είναι πολιτικά δραστήρια, αλλά οι περισσότερες φιλοσοφίες περνούν τον καιρό τους αρνούμενες ότι είναι πολιτικά δραστήριες. Ισχυρίζονται: δεν παίρνουμε πολιτική θέση, αρκούμαστε να ερμηνεύουμε

τον κόσμο, να λέμε αυτό που είναι. Πρόκειται γι' αυτό που ο Φρόυντ αποκαλεί «απάρνηση». Όταν κάποιος έρχεται και σας λέει: δεν κάνω πολιτική, μπορείτε να είστε σίγουροι ότι κάνει πολιτική. Το ίδιο συμβαίνει με το θέατρο. Ο Μπρεχτ αποκάλεσε με το όνομά του το θέατρο που κάνει πολιτική δηλώνοντας ότι δεν κάνει πολιτική: είναι το θέατρο της εσπερινής διασκέδασης, το γαστριμαργικό θέατρο, το θέατρο της απλής αισθητικής απόλαυσης. Υπάρχει μια επαίσχυντη φιλοσοφία, όπως υπάρχει και ένα επαίσχυντο θέατρο. Η επαίσχυντη φιλοσοφία πάσχει από την ασθένεια της θεωρησιακότητας. Το επαίσχυντο θέατρο πάσχει από την ασθένεια του αισθητισμού, της θεατρικότητας. Και στις δύο περιπτώσεις βλέπουμε να εμφανίζεται μια πραγματική θρησκεία, μια σαγήνη, ένας ίλιγγος, μια ύπνωση, μια αμιγής απόλαυση. Η φιλοσοφία γίνεται αντικείμενο κατανάλωσης και θεωρησιακής απόλαυσης.

Το θέατρο γίνεται αντικείμενο κατανάλωσης και αισθητικής απόλαυσης. Οι φιλόσοφοι καταλήγουν να παράγουν φιλοσοφίες για την κατανάλωση και τη θεωρησιακή απόλαυση, οι δραματουργοί, οι σκηνοθέτες και οι ηθοποιοί καταλήγουν να παράγουν θέατρο για την κατανάλωση και την αισθητική, γαστριμαργική κλπ. απόλαυση. Η κριτική της θεωρησιακότητας-ερμηνείας του κόσμου από τον Μαρξ και η κριτική του θεάτρου ή της γαστριμαργικής όπερας από τον Μπρεχτ αποτελούν μια και την αυτή κριτική. Από εδώ πηγάζει η επανάσταση της «πρακτικής» στον Μαρξ και στον Μπρεχτ. Δεν πρόκειται για την επινόηση μιας νέας φιλοσοφίας ή ενός νέου θεάτρου. Πρόκειται για την εγκαθίδρυση μιας νέας πρακτικής στο εσωτερικό της φιλοσοφίας, προκειμένου να πάψει να αποτελεί ερμηνεία του κόσμου, δηλ. μυστικοποίηση, και να συμβάλει στο μετασχηματισμό του κόσμου. Πρόκειται για την εγκαθίδρυση μιας νέας πρακτικής στο θέατρο, προκειμένου να πάψει να αποτελεί μυστικοποίηση, δηλ. γαστριμαργική απόλαυση, και να συμβάλει και αυτό στο μετασχηματισμό του κόσμου.

Γι' αυτό το πρώτο αποτέλεσμα της νέας πρακτικής πρέπει να είναι η διάλυση της μυστικοποίησης της φιλοσοφίας και του θεάτρου. Όχι να καταργεί τη φιλοσοφία και το θέατρο, αλλά να καταργεί τη μυστικοποίησή τους. Πρέπει λοιπόν να αποκαλέσουμε τα πράγματα με το όνομά τους, να αποκαλέσουμε τη φιλοσοφία με το όνομά της, να αποκαλέσουμε το θέατρο με το όνομά του, να τοποθετήσουμε ξανά τη φιλοσοφία στην αληθινή θέση της και να τοποθετήσουμε ξανά το θέατρο στην αληθινή θέση του, προκειμένου να εμφανίσουμε αυτή τη μυστικοποίηση ως μυστικοποίηση και ταυτόχρονα να δείξουμε την πραγματική λειτουργία της φιλοσοφίας και του θεάτρου. Όλα αυτά πρέπει να συμβούν φυσικά εντός της φιλοσοφίας και εντός του θεάτρου. Για να τοποθετήσουμε τη φιλοσοφία και το θέατρο στην αληθινή θέση τους πρέπει να πραγματοποιήσουμε μια «μετατόπιση» («spostamento») στο εσωτερικό της φιλοσοφίας και του θεάτρου.

Και εδώ η κατάσταση είναι καθ' όλα όμοια στον Μαρξ και στον Μπρεχτ. Με αυτή την έννοια πρέπει να αντιληφθούμε αυτό που ο Μπρεχτ αποκαλεί «Verfremdungseffekt», και που μεταφράστηκε αρκετά καλά στα γαλλικά ως αποτέλεσμα αποστασιοποίησης (effet de distanciation), καίτοι θεωρώ προτιμότερη τη μετάφραση αποτέλεσμα «μετατόπισης» («deplacement» ή «decalage»).

Αυτό το αποτέλεσμα δεν πρέπει να νοηθεί μόνον ως αποτέλεσμα των θεατρικών τεχνικών, αλλά ως ένα γενικό αποτέλεσμα της επανάστασης της θεατρικής πρακτικής. Δεν πρόκειται για την αλλαγή θέσης, για τη μετατόπιση μερικών μικρών στοιχείων στο παίξιμο των ηθοποιών, πρόκειται για μια μετατόπιση που θίγει το σύνολο των συνθηκών του θεάτρου. Ο ίδιος κανόνας ισχύει για τη φιλοσοφία. Πρόκειται λοιπόν για ένα «σύνολο μετατοπίσεων» που συγκροτούν αυτή τη νέα πρακτική. Μεταξύ όλων αυτών των μετατοπίσεων υπάρχει μια θεμελιώδης μετατόπιση, η οποία είναι η αιτία όλων των άλλων και ταυτόχρονα τις συνοψίζει: η «μετατόπιση του σημείου θέασης». Το μεγάλο μάθημα των Μαρξ και Μπρεχτ είναι ότι πρέπει να μετατοπίσουμε το γενικό σημείο θέασης, από το οποίο εξετάζουμε όλα τα ζητήματα της φιλοσοφίας και του θεάτρου. Πρέπει να εγκαταλείψουμε το σημείο θέασης της θεωρησιακής ερμηνείας του κόσμου (φιλοσοφία) και της γαστριμαργικής αισθητικής απόλαυσης (θέατρο) και να μετατοπιστούμε, για να καταλάβουμε μια άλλη θέση που είναι, χονδρικά, η θέση της «πολιτικής». Είπα προηγου-

μένως ότι στη φιλοσοφία και στο θέατρο μιλά η πολιτική, αλλά η φωνή της συνήθως καλύπτεται. Πρέπει να ξαναδώσουμε το λόγο στην πολιτική, πρέπει συνεπώς να μετατοπίσουμε τη φωνή της φιλοσοφίας και του θεάτρου, προκειμένου η φωνή που ακούμε να είναι εκείνη που μιλά από τη θέση της πολιτικής. Πρόκειται γι' αυτό που ο Λένιν αποκαλεί μεροληψία στη φιλοσοφία. Στον Μπρεχτ υπάρχει μια ολόκληρη σειρά διατυπώσεων που δηλώνουν τελικά το εξής: πρέπει να μεροληπτήσουμε στο θέατρο. Με τον όρο μεροληψία δεν πρέπει να εννοήσουμε κάτι ταυτόσημο με τη μεροληψία στην πολιτική, διότι η φιλοσοφία και το θέατρο (ή η τέχνη) «δεν είναι η πολιτική». Η φιλοσοφία είναι κάτι διαφορετικό από την επιστήμη, κάτι διαφορετικό από την πολιτική. Το θέατρο είναι κάτι διαφορετικό από την επιστήμη και την πολιτική. Δεν πρόκειται λοιπόν για την ταύτιση φιλοσοφίας και επιστήμης, φιλοσοφίας και πολιτικής, θεάτρου και επιστήμης, θεάτρου και πολιτικής. Αλλά πρέπει να καταλάβουμε στη φιλοσοφία, όπως και στο θέατρο, τη θέση που «αντιπροσωπεύει την πολιτική». Και φυσικά για να την καταλάβουμε πρέπει πρώτα να την εντοπίσουμε. Αυτό δεν είναι εύκολο, διότι για να γνωρίσουμε πού βρίσκεται η θέση της πολιτικής στη φιλοσοφία και στο θέατρο πρέπει να γνωρίζουμε πώς λειτουργεί η φιλοσοφία και το θέατρο, και «πώς» εκπροσωπείται στα πλαίσιά τους η πολιτική (και η επιστήμη). Δεν μπορούμε να δούμε δια γυμνού οφθαλμού τη θέση της πολιτικής στο θέατρο. (Είναι πιθανό ότι αυτή η θέση μετατοπίζεται μέσα στην ιστορία ή, για να μιλήσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, είναι πιθανό ότι η πολιτική αλλάζει «αντιπροσώπους» στην ιστορία της φιλοσοφίας και του θεάτρου.) Άπαξ και πραγματοποιηθεί αυτή η θεμελιώδης μετατόπιση, όλες οι άλλες μετατοπίσεις αποτελούν συνέπειές της. Στην πραγματικότητα όλα αυτά γίνονται την ίδια στιγμή. Κάνω αυτές τις διακρίσεις για λόγους σαφήνειας της έκθεσης. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν διακρίσεις. Όλα τα αποτελέσματα μετατόπισης για τα οποία μιλά ο Μπρεχτ είναι αποτελέσματα αυτής της θεμελιώδους μετατόπισης. Θα επιχειρήσω να τα απαριθμήσω.

1. Πρέπει αρχικά να «μετατοπίσουμε το θέατρο σε σχέση με την ιδεολογία του θεάτρου», η οποία υπάρχει στο μυαλό των θεατών. Για να το πετύχουμε αυτό πρέπει να δείξουμε ότι το θέατρο είναι θέατρο, μόνο θέατρο, και δεν είναι η ζωή. Πρέπει να δείξουμε ότι η σκηνή είναι μια σκηνή που έχει στηθεί τεχνητά μπροστά στους θεατές και δεν είναι προέκταση της πλατείας. Πρέπει να δείξουμε ότι ανάμεσα στην πλατεία και στη σκηνή υπάρχει ένα κενό, μια απόσταση. Πρέπει να δείξουμε αυτή την απόσταση «πάνω στην ίδια τη σκηνή». Από εδώ πηγάζει μια σειρά τεχνικών μεταρρυθμίσεων που αφορούν το σκηνικό, το φωτισμό, τα αντικείμενα, τα κοστούμια, τις αφίσες, τις επιγραφές, τα songs κλπ. Πρέπει να διαλύσουμε τη συνενοχή μεταξύ θεατών και θεάματος, η οποία είναι μια μυστικοποιημένη συνενοχή. Πρόκειται για μια «σωματική» μετατόπιση, η οποία επιτρέπει να δειχθεί αυτό που το θέατρο και οι θεατές δεν θέλουν να δουν: ότι το θέατρο δεν είναι η ζωή.

2. Πρέπει ακολούθως να «μετατοπισθεί η σύλληψη του έργου» σε σχέση με την παραδοσιακή σύλληψη. Αυτό σκεπτόταν ο Μπρεχτ όταν μιλούσε για το «επικό στυλ». Το σημείο αυτό αφορά προπάντων τη σύλληψη του σκηνοθέτη και βεβαίως τη σύλληψη του συγγραφέα όταν γράφει το έργο. Ωστόσο απόλυτα καθοριστική είναι η σύλληψη του σκηνοθέτη. Μπορεί να παιχτεί άσχημα ένα καλό έργο (π.χ. η «Μάνα Κουράγιο» στο TNP) και να παιχτεί πολύ καλά ένα λιγότερο καλό έργο (π.χ. «El Nost Milan»). Αυτή η μετατόπιση έγκειται κατά βάση στην αποκέντρωση του έργου, στην αποτροπή τού να πάρει το έργο τη μορφή της αυθόρμητης παράστασης που έχει το κοινό για τη ζωή, τις συγκρούσεις, το δράμα και τη λύση του. Μπορούμε να εκφράσουμε συνοπτικά αυτή τη μετατόπιση παίρνοντας ένα απόλυτα συμβολικό παράδειγμα και λέγοντας ότι το έργο δεν πρέπει να έχει το κέντρο του στο ίδιο το έργο, αλλά έξω απ' αυτό ή ότι το έργο δεν πρέπει να έχει ήρωα. Δεν πρέπει να υπάρχει στο έργο η μεγάλη σκηνή, όπου τα πάντα είναι παρόντα και συνοψίζονται, δεν πρέπει να υπάρχει η μεγάλη σκηνή της κλασικής σύγκρουσης. Για παράδειγμα το μεγαλοφυές στοιχείο στο «Γαλιλαίο» του Μπρεχτ είναι ότι δεν δείχνει τη μεγάλη σκηνή της δίκης (βλ. Dort). Ο καθένας περιμένει να δει τη δίκη του Γαλιλαίου. Ο καθένας περιμένει να ακούσει το Γαλιλαίο να λέει την ιστορική φράση για τη γη: «και όμως κινείται!». Ο Μπρεχτ δεν δείχνει τη δίκη και ο Γαλιλαίος δεν λέει την ιστορική φράση. Το



αποτέλεσμα είναι ότι το κέντρο του έργου δεν βρίσκεται στο έργο, αλλά εκτός αυτού και ότι δεν βλέπουμε ποτέ αυτό το κέντρο.

3. Πρέπει τέλος «να μετατοπισθεί το παίξιμο των ηθοποιών» σε σχέση με την ιδέα που έχουν οι θεατές και οι ίδιοι οι ηθοποιοί για το παίξιμο ενός ηθοποιού. Επ' αυτού όλοι γνωρίζουν τις μεγάλες τεχνικές καινοτομίες του Μπρεχτ. Ο ηθοποιός πρέπει να πάρει αυτή την «απόσταση» σε σχέση με τον ίδιο τον εαυτό του: ο ηθοποιός πρέπει να μετατοπισθεί σε σχέση με την ιδεολογία του ηθοποιού. Υπάρχει συνήθως η τάση να εκλαμβάνονται οι εν λόγω καινοτομίες του Μπρεχτ ως αμιγώς τεχνικές. Είναι ορθό ότι ο Μπρεχτ τροποποίησε την τεχνική του παιξίματος του ηθοποιού. Ωστόσο αυτή η τεχνική αποτελεί μέρος μιας πολύ ευρύτερης τροποποίησης, αποτελεί μέρος μιας τροποποίησης της θεατρικής πρακτικής στο σύνολό της. Εάν την απομονώσουμε από τα υπόλοιπα λειτουργεί εν κενώ. Σήμερα όλοι εφαρμόζουν τις τεχνικές του Μπρεχτ. Μπορούμε να πούμε χωρίς να κινδυνεύουμε να διαψευσθούμε ότι το να περιορισθεί η επανάσταση που επέφερε ο Μπρεχτ στη θεατρική πρακτική σε απλές [...] τεχνικές συνταγές αποτελεί προδοσία της επανάστασης του Μπρεχτ. Η πρακτική είναι κάτι τελείως διαφορετικό από την τεχνική. Το αποτέλεσμα όλων αυτών των μετατοπίσεων παράγει μια νέα σχέση μεταξύ του θεάματος και του κοινού. Πρόκειται για μια «μετατοπισμένη» σχέση. Ο Μπρεχτ εξέφρασε αυτό το αποτέλεσμα μετατόπισης ως αποτέλεσμα που επέρχεται στο ίδιο το κοινό, ως το τέλος της «ταύτισης». Το κοινό πρέπει να πάψει να ταυτίζεται με αυτό που του δείχνει η σκηνή, πρέπει να βρεθεί σε κριτική θέση, και να πάρει το ίδιο θέση, να κρίνει, να ψηφίσει και να αποφασίσει. Το έργο δεν αποφασίζει τίποτε για λογαριασμό του θεατή. Το έργο δεν είναι ένα ρούχο έτοιμο να φορεθεί. Το έργο δεν είναι ρούχο. Το κοινό πρέπει να ράψει το δικό του ρούχο με το ύφασμα του έργου, ή μάλλον με τα κομμάτια υφάσματος που του δίνει το έργο. Διότι στο έργο δεν υπάρχει ένα ρούχο έτοιμο εκ των προτέρων. Με απλά λόγια δεν υπάρχει ήρωας.

Δεν έχω το χρόνο να δείξω ότι στη φιλοσοφική επανάσταση του Μαρξ συμβαίνουν τα ίδια ακριβώς πράγματα. Η φιλοσοφική επανάσταση του Μαρξ έγκειται στην πρόκληση μετατοπίσεων στη φιλοσοφία, οι οποίες έχουν διττό σκοπό: να καταργήσουν στην πράξη τα αποτελέσματα της φιλοσοφικής μυστικοποίησης και να επιτρέψουν σ' αυτούς που ενδιαφέρονται για τη μαρξιστική φιλοσοφική πρακτική να αποφασίσουν οι ίδιοι εν γνώσει της υπόθεσης.

Μένει ωστόσο μια σημαντική διαφορά: παρ' όλες αυτές τις ομοιότητες, «το θέατρο δεν είναι η φιλοσοφία», το υλικό του θεάτρου δεν είναι το υλικό της φιλοσοφίας. Το θέατρο είναι τέχνη, η φιλοσοφία είναι θεωρία. Σ' αυτό ίσως το σημείο ο Μπρεχτ φτάνει στα όριά του. Λέει ορθά ότι το θέατρο πρέπει να δείξει την πολιτική και την επιστήμη, αλλά πρέπει να παραμείνει θέατρο, διότι το θέατρο είναι κάτι ειδικό, αλλά δεν μας λέει με απόλυτα ικανοποιητικό τρόπο ως προς τι το θέατρο είναι κάτι ειδικό, δεν λέει τι κάνει το θέατρο να είναι θέατρο και όχι κάτι άλλο. Ο Μπρεχτ μας δίνει βέβαια ορισμένες θετικές ενδείξεις. Π.χ. λέει ότι το θέατρο πρέπει να «δείχνει», να μας κάνει να βλέπουμε με συγκεκριμένο τρόπο, με τρόπο ορατό στη συμπεριφορά των ηθοποιών, και ότι το ίδιο του θεάτρου είναι να δείχνει. Λέει επίσης ότι το θέατρο πρέπει να «διασκεδάζει». Το ίδιο του θεάτρου είναι λοιπόν να δείχνει κάτι σημαντικό και ταυτόχρονα να μας διασκεδάζει. Πώς μπορούμε ταυτόχρονα να δείχνουμε και να διασκεδάζουμε -και από πού προέρχεται η διασκέδαση; Στο σημείο αυτό ο Μπρεχτ δίνει εξηγήσεις που δεν είναι απόλυτα ικανοποιητικές. Τείνει να ταυτίσει το «δεικνύει» με το γνωρίζει (επιστήμη). (Στον Μπρεχτ υπάρχει μια πλευρά «Aufklärer»- διαφωτιστή: το θέμα του «θεάτρου της επιστημονικής εποχής» κλπ.). Έχει την τάση να ερμηνεύει τη διασκέδαση ως χαρά, χαρά της κατανόησης, χαρά όποιου αισθάνεται ικανός να συμμετάσχει στο μετασχηματισμό του κόσμου, χαρά του μετασχηματισμού. Τείνει να συσχετίσει άμεσα, βραχυκυκλωτικά, το μετασχηματισμό του κόσμου με το μετασχηματισμό του θεατή, την επιστήμη της νεωτερικότητας με την αντικειμενική γνώση που το θέατρο δείχνει στο θεατή.

Ωστόσο αυτές οι εξηγήσεις αντιμετωπίζουν δυσχέρειες. Ο ίδιος ο Μπρεχτ επισήμανε τη βασική δυσχέρεια, λέγοντας ότι αυτό που συμβαίνει στη [σκηνή του] θεάτρου δεν είναι η επιστήμη, ούτε η ζωή και ότι πρέπει να ταράζουμε το θεατή, να διαψεύσουμε την αναμονή του.

Πώς μπορεί αυτή η διάψευση να είναι ταυτόχρονα και χαρά; Και ποια σχέση υπάρχει ανάμεσα σ' αυτή τη χαρά και τη διασκέδαση που πρέπει υποχρεωτικά να προσφέρει το θέατρο; Οι θεωρητικές εξηγήσεις του Μπρεχτ είναι ανεπαρκείς, ωστόσο ούτε εδώ πρέπει να πιστέψουμε ότι ολόκληρος ο Μπρεχτ βρίσκεται στις θεωρητικές εξηγήσεις που δίνει. Θα ήθελα να επιχειρήσω, από την πλευρά μου, να συνάγω ορισμένες συμπληρωματικές θεωρητικές εξηγήσεις από την πρακτική του Μπρεχτ αλλά και του Strehler. Κατ' αρχάς θα θέσω μια πολύ απλή ερώτηση, στην οποία έχει απαντήσει ο ίδιος ο Μπρεχτ: ποιο είναι το «υλικό» της θεατρικής παράστασης, από τι είναι φτιαγμένο το «υλικό» που επιτρέπει στη θεατρική παράσταση να πραγματοποιηθεί, τόσο ως προς τους θεατές όσο και ως προς τους ηθοποιούς; Έχουμε ένα γεγονός: το θέατρο υπάρχει. Ωστόσο, προκειμένου να υπάρξει, πρέπει να συμβεί κάτι μεταξύ του κοινού και της σκηνής: πρέπει λοιπόν να υπάρξει κάτι που να επιτρέπει τη θεατρική επικοινωνία και πάνω στο οποίο να ασκείται η θεατρική πρακτική. Ο Μπρεχτ το λέει πολύ καλά: είναι «οι γνώμες και οι συμπεριφορές των ανθρώπων». Στη μαρξιστική θεωρητική γλώσσα μας θα πούμε: το υλικό του θεάτρου είναι το «ιδεολογικόν» (l'ideologique). Το ιδεολογικόν, δεν αποτελείται μόνον από ιδέες ή συστήματα ιδεών, αλλά, όπως είχε δει πολύ καλά ο Γκράμσι, αποτελείται ταυτόχρονα από ιδέες και συμπεριφορές, από ιδέες μέσα στις συμπεριφορές, που συγκροτούν μια ολότητα. Όταν οι θεατές πηγαίνουν στο θέατρο έχουν στο μυαλό και στο σώμα τους ιδέες και συμπεριφορές. Στη σκηνή τούς δείχνουν ιδέες και συμπεριφορές, ιδέες μέσα στις συμπεριφορές, τούς δείχνουν το ιδεολογικόν. Αυτό που καθιστά δυνατή την ύπαρξη του θεάτρου είναι το ότι οι θεατές πηγαίνουν για να δουν στη σκηνή αυτό που έχουν στο μυαλό και στο σώμα τους. Για να χρησιμοποιήσουμε μια παλιά διατύπωση, η οποία δεν είναι εσφαλμένη, το κοινό πηγαίνει στο θέατρο για να δει τον εαυτό του. Το θέατρο μοιάζει με καθρέφτη, στον οποίο οι θεατές πηγαίνουν για να δουν όσα έχουν στο μυαλό και στο σώμα τους, πηγαίνουν για να αναγνωρίσουν τους εαυτούς τους. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό: διότι γνωρίζουμε ότι το ιδεολογικόν έχει ως λειτουργία την αναγνώριση (και όχι τη γνώση). Μπορούμε να βρούμε την απόδειξη στην αυθόρμητη λαϊκή αντίδραση απέναντι στην επιτυχημένη θεατρική αναπαράσταση ενός προσώπου. Το κοινό λέει: «Αυτό ακριβώς είναι!. Πόσο αληθινό». Πρόκειται για την έκφραση της αναγνώρισης, όπως μπροστά σε ένα πορτραίτο: «είναι όντως αυτός». Όταν πηγαίνει στο θέατρο, το κοινό πηγαίνει πάντα με την ελπίδα να μπορέσει να πει στο τέλος: «αυτό ακριβώς είναι». Όταν αναγνωρίζει τον εαυτό του, όταν είναι σίγουρο ότι αναγνωρίστηκε, είναι ευχαριστημένο. Πρώτη ικανοποίηση.

Αλλά για να είναι πραγματικά γοητευτική η απόλαυση της ιδεολογικής αναγνώρισης του εαυτού, πρέπει να περιέχει κάποιο ρίσκο, να διατρέξει κάποιον κίνδυνο. Το ότι κάποιος πηγαίνει στο θέατρο για να αναζητήσει μια καλή επιβεβαίωση του εαυτού του, μια καλή αναγνώριση του εαυτού του, σημαίνει ότι δεν είναι απόλυτα σίγουρος για τον εαυτό του, ότι αμφιβάλλει κάπως για τον εαυτό του. Βεβαίως αυτό δεν ομολογείται, ωστόσο αποτελεί μέρος της απόλαυσης που αναμένεται. Γι' αυτό και το θέατρο δεν δημιουργεί απόλαυση παρά μόνο παίζοντας με αυτό το ρίσκο, με αυτόν τον κίνδυνο, με αυτή την αμφιβολία -για να εξαλείψει τελικά κάθε ρίσκο, κάθε κίνδυνο, κάθε αμφιβολία. Παίζοντας με τους φόβους, τις αμφιβολίες, το ρίσκο, το θέατρο λέει με δυνατή φωνή αυτό που σκεφτόμαστε σιωπηλά. Και δίνει στο θεατή μια διττή απόλαυση. Αφενός γελάει, διότι πιστεύει ότι πάντοτε οι άλλοι φοβούνται, αμφιβάλλουν κλπ. Αφετέρου είναι ευχαριστημένος, διότι πάντα στο τέλος τακτοποιούνται τα πάντα, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο και η απόλαυση πολλαπλασιάζεται από τους κινδύνους που αντιμετωπίστηκαν. Στο τέλος ο θεατής αυτοαναγνωρίζεται και λέει στον εαυτό του: είναι όντως αληθινό, κάτι που σημαίνει ότι αυτοαναγνωρίστηκε, ότι δικαιολογήθηκε. Όταν πηγαίνει στο θέατρο, ο θεατής αποδέχεται τον κανόνα του παιχνιδιού: το ότι απλώς «παίζουν» με τις ιδέες και τις συμπεριφορές του, για να του δείξουν ότι οι ιδέες και οι συμπεριφορές του δεν διατρέχουν κανέναν κίνδυνο. Το θέατρο αποτελεί καθαρή έλεγε ο Αριστοτέλης και ο Φρόντ έλεγε ότι η τέχνη είναι ένας πλασματικός θρίαμβος. Ας μεταφράσουμε: πλασματικός θρίαμβος σημαίνει πλασματικό ρίσκο. Στο θέατρο ο θεατής δίνει στο εαυτό του την απόλαυση να δει το παιχνίδι με τη φωτιά, προκειμένου

να βεβαιωθεί ότι δεν υπάρχει φωτιά ή ότι η φωτιά δεν έχει ανάψει στο δικό του σπίτι, αλλά στο σπίτι των άλλων, σε κάθε περίπτωση για να βεβαιωθεί ότι δεν έχει ανάψει φωτιά στο σπίτι του.

Αν θέλουμε να καταλάβουμε για ποιο λόγο το θέατρο διασκεδάζει, πρέπει να λάβουμε υπόψη αυτό τον εντελώς ιδιαίτερο τύπο απόλαυσης: το παιχνίδι με τη φωτιά χωρίς κίνδυνο, δηλ. υπό δύο όρους: 1. πρόκειται για μια ακίνδυνη φωτιά γιατί βρίσκεται στη σκηνή και το θεατρικό έργο τη σβήνει πάντοτε και 2. όταν υπάρχει φωτιά, αυτή ανάβει πάντα στο σπίτι του γείτονα. Εδώ πρέπει να πούμε μια λέξη για τους γείτονες, δηλ. για το κοινό. Το κοινό αποτελείται πράγματι από γείτονες. Αυτό που διαφοροποιεί το θέατρο από τον κινηματογράφο, όπως έχει επισημανθεί προ πολλού, είναι ότι το θέαμα βρίσκεται μέσα στην αίθουσα. Αυτό είναι ιστορικά ορθό: σ' ένα θέατρο συναντούμε τις διάφορες κοινωνικές τάξεις, εν σώματι ή με λιγότερο ή περισσότερο πολυάριθμες αντιπροσωπεΐες. Μια θεατρική αίθουσα με τις διάφορες θέσεις, τις καλές και τις κακές, με τα διαλείμμά της και τις συζητήσεις της είναι μια μικρή κοινωνία, στην οποία αναπαράγονται οι κοινωνικές σχέσεις και οι διαφορές τους. Ο ταπεινός λαός βλέπει τους μεγάλους. Οι μεγάλοι γνωρίζουν ότι συγκεντρώνουν τα βλέμματα. Σε μια θεατρική αίθουσα οι άνθρωποι βλέπονται και αλληλοκοιτάζονται. Βλέπονται με δύο τρόπους: πρώτα στην πλατεία και μετά στη σκηνή. Οι γείτονες, στους οποίους έχει ανάψει φωτιά επί σκηνής, είναι κι αυτοί, κατά σύμπτωση, μέσα στην αίθουσα. Οι μικροί που κοιτάζουν τους μεγάλους με σεβασμό στην αίθουσα, γελούν με τους μεγάλους όταν ανάβει φωτιά σ' αυτούς επί σκηνής ή τους θαυμάζουν τη μεγαλοσύνη τους και επί σκηνής, όταν ξεπερνούν τις κρίσεις της ζωής ή της συνείδησής τους.

(μετάφραση Δημήτρης Δημούλης)

## **5. Μια φιλοσοφία για τον μαρξισμό: «Η γραμμή του Δημοκρίτου»**

- **Σ'** ολόκληρο το έργο σας, επιδείξατε ένα αξιοσημείωτο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία και τη σχέση της με την πολιτική. Συμφωνείτε να αρχίσουμε τη συνέντευξη μ' αυτό το θέμα;

- Απολύτως. Μπορούμε να πούμε ότι αυτό το ενδιαφέρον δεν τοποθετείται μόνο στο θεωρητικό επίπεδο, δεδομένου ότι ήδη από το τέλος της δεκαετίας του 1940 υπήρξα ταυτόχρονα φιλόσοφος και πολιτικός. Αυτό οφείλεται εν μέρει στις ιστορικές περιστάσεις που έτυχε να ζήσω: το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, το σταλινισμό, την παγκόσμια εκστρατεία για την ειρήνη, την Έκκληση της Στοκχόλμης. Ήταν η εποχή που μόνο οι Ηνωμένες Πολιτείες κατείχαν ατομικά όπλα - έπρεπε λοιπόν με κάθε κόστος να αποφύγουμε έναν τρίτο Πόλεμο. Αγωνιζόμουν τότε μέχρι και δέκα ώρες την ημέρα.

- Τα λόγια σας μου θυμίζουν αυτό που γράφατε ο ίδιος στον Πρόλογο του Για τον Μαρξ αναφερόμενος στη μεταπολεμική εποχή. Διαβάζω τα λόγια σας: «Η ιστορία: κυρίεψε τη νεότητα μας από την εποχή του Λαϊκού Μετώπου και του Ισπανικού εμφυλίου πολέμου, για να αποτυπώσει πάνω μας τον ίδιο τον πόλεμο, την τρομερή παιδεία των γεγονότων. Μας αιφνιδίασε τη στιγμή που ήρθαμε στον κόσμο, και ενώ ήμασταν φοιτητές με αστική ή μικροαστική καταγωγή, μας έκανε ανθρώπους διαπαιδαγωγημένους με την ύπαρξη των τάξεων, με την ταξική πάλη και όσα διακυβεύονται σ' αυτή. Από τις ενδείξεις που μας είχε επιβάλει, αντήχησα τα συμπεράσματα μας πυκνώνοντας τις τάξεις της πολιτικής οργάνωσης της εργατικής τάξης, του κομμουνιστικού κόμματος [...] Οφείλαμε λοιπόν να εκτιμήσουμε τις διαστάσεις της επιλογής μας και να αναλάβουμε τις συνέπειες της. «[...] Στη φιλοσοφική μας μνήμη, η εποχή αυτή μένει ως η εποχή των ένοπλων διανοούμενων που κατεδίωκαν το σφάλμα σ' όλα τα κρησφύγετα, η εποχή των φιλοσόφων χωρίς έργα, όπως εμείς, που όμως έκαναν πολιτική από κάθε έργο, και που χώριζαν τον κόσμο, τις τέχνες, τη λογοτεχνία, τη φιλοσοφία και τις επιστήμες, με μια και μόνο λεπίδα, αυτή της αδυσώπητης τομής των τάξεων [...]» [Αργότερα], διαβλέψαμε ότι η χρήση του ταξικού κριτηρίου δεν ήταν απεριόριστη και ότι [μια τέτοια χρήση] μας έκανε να μεταχειριζόμαστε την επιστήμη, ο τίτλος της οποίας κάλυπτε τα ίδια τα έργα του Μαρξ, ως την πρώτη τυχούσα ιδεολογία. Έπρεπε να υπαναχωρήσουμε, και σε μια κατάσταση ημιαπόγνωσης, να ξαναρχίσουμε από τα στοιχειώδη [...]

- Ήθελα να παρέμβω στη Γαλλία, στο Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα, του οποίου ήμουν μέλος από το 1948, για να αγωνιστώ εναντίον του θριαμβεύοντος τότε σταλινισμού, και των καταστροφικών του συνεπειών στην πολιτική του κόμματος μου. Τότε λοιπόν, δεν είχα άλλη επιλογή: Αν είχα μια δημόσια παρέμβαση στην πολιτική του Κόμματος, το οποίο αρνείτο να δημοσιεύσει ακόμα και τα φιλοσοφικά μου κείμενα (*Για τον Μαρξ*), επειδή αυτά κρίνονταν αιρετικά και επικίνδυνα, τουλάχιστον μέχρι το 1970, θα είχα διαγραφεί και περιθωριοποιηθεί αμέσως, χωρίς δυνατότητα άσκησης καμιάς επιρροής στο Κόμμα.

Είχα λοιπόν μόνο έναν τρόπο πολιτικής παρέμβασης στο Κόμμα: μέσω της καθαρής θεωρίας, δηλ. της φιλοσοφίας.

- Στο πλαίσιο αυτής της ετεροδοξίας, η κριτική σας αναφερόταν λοιπόν σε ορισμένες θεμελιώδεις έννοιες, οι οποίες εξέτρεφαν την επίσημη θέση των κομμουνιστικών κομμάτων, σκέφτομαι για παράδειγμα το διαλεκτικό υλισμό.

- Πραγματικά, ήθελα να εγκαταλείψουμε τις αδιανόητες θέσεις του διαλεκτικού υλισμού, τη «*diamat*», που κυριαρχούσε ως απόλυτος άρχων σ' όλα τα δυτικά κομμουνιστικά κόμματα, εκτός - και μόνον εν μέρει - από την Ιταλία, χάρη στις γιγάντιες προσπάθειες κριτικής και ανασυγκρότησης της μαρξιστικής θεωρίας που είχε πραγματοποιήσει ο Γκράμσι.

- Πού είχατε θεμελιώσει την κριτική σας στο διαλεκτικό υλισμό;- θεωρούσα επιτακτικό να παραιτηθούμε από τον υλιστικό μονισμό και τους παγκόσμιους διαλεκτικούς νόμους του: μια ολέθρια μεταφυσική σύλληψη της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, που είχε υποκαταστήσει το «Πνεύμα» και την «Απόλυτη Ιδέα» του Χέγκελ με την «ύλη».

- Από την πλευρά μου θεωρούσα ότι το να πιστεύει κανείς - και να επιβάλλει αυτή την πίστη - ότι είναι δυνατόν να συναχθεί άμεσα μια επιστήμη και επίσης η μαρξιστική λενινιστική ιδεολογία και πολιτική με την εφαρμογή των υποτιθέμενων νόμων μιας δήθεν διαλεκτικής άμεσα στις επιστήμες και την πολιτική, αποτελούσε ένα παραλογισμό. Υποστήριζα ότι η φιλοσοφία δεν παρεμβαίνει ποτέ άμεσα, αλλά μόνο δια μέσου της ιδεολογίας.

- Ποιες πολιτικές συνέπειες μπορούσαν να προκύψουν από αυτή τη θέση;

- Πιστεύω ότι η ΕΣΣΔ πλήρωσε ακριβώς αυτή τη φιλοσοφική απάτη. Δεν νομίζω ότι υπερβάλλουμε αν πούμε ότι η πολιτική στρατηγική του Στάλιν και όλη η τραγωδία του Σταλινισμού θεμελιώθηκαν εν μέρει στο «διαλεκτικό υλισμό», το φιλοσοφικό τερατούργημα που αποσκοπούσε να δικαιώσει την εξουσία και να της προσφέρει μια θεωρητική εγγύηση, καθώς η εξουσία επιβαλλόταν στη διανόηση.

Ως προς τα υπόλοιπα, είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι ο Μαρξ δεν χρησιμοποίησε ποτέ τον όρο «διαλεκτικός υλισμός», αυτό τον «κίτρινο λογάριθμο», όπως του άρεσε να αποκαλεί τους θεωρητικούς παραλογισμούς.

Αυτός που, σε μια συγκεκριμένη συγκυρία, βάπτισε το μαρξιστικό υλισμό με το όνομα του διαλεκτικού υλισμού ήταν βέβαια ο Ένγκελς. Ο Μαρξ δεν ευτύχησε να γράψει πάνω από μια εικοσαριά σελίδες για τη διαλεκτική. Ό,τι γνωρίζουμε σχετικά με τη θέση του Μαρξ για το ζήτημα (πέραν του διαλεκτικού παιγνιδιού των εννοιών της θεωρίας της εργασιακής αξίας) περιέχεται σ' αυτή την ωραία φράση: «Η διαλεκτική, η οποία τις περισσότερες φορές υπηρέτησε τις κατεστημένες εξουσίες, είναι επίσης κριτική και επαναστατική.» Όταν διατυπώνουμε τους «νόμους» της, η διαλεκτική είναι συντηρητική (Ένγκελς) ή απολογητική (Στάλιν). Όταν όμως είναι κριτική και επαναστατική, η διαλεκτική είναι πολύτιμη. Στην περίπτωση αυτή δεν είναι δυνατόν να μιλάμε για «νόμους» της διαλεκτικής, όπως ακριβώς δεν είναι δυνατόν να μιλάμε για «νόμους» της ιστορίας. Οι δύο αυτές εκφράσεις είναι εξ ίσου άτοπες. Μια πραγματική υλιστική αντίληψη της ιστορίας προϋποθέτει την εγκατάλειψη της ιδέας ότι η ιστορία διέπεται και κυριαρχείται από νόμους τους οποίους αρκεί να γνωρίζει και να σέβεται προκειμένου να θριαμβεύσει επί της αντιστορίας.

- Σε τι συνίστατο η θεωρητική και φιλοσοφική σας παρέμβαση στο εσωτερικό του Κόμματος;

- Βάλθηκα να αναζητήσω στο κείμενο του *Κεφαλαίου*: ποια ακριβώς θα μπορούσε να είναι η μαρξιστική φιλοσοφία, προκειμένου να είναι ο μαρξισμός κάτι διαφορετικό από τις «περίφημες φόρμουλες», σκοτεινές ή υπερβολικά καθαρές, που μνημονεύονταν ή επαναλαμβάνονταν άπειρες φορές, χωρίς καμιά γόνιμη πρόοδο και, βεβαίως, χωρίς καμιά «αυτοκριτική».

- *Και μπορούσατε να ερμηνεύσετε την «πραγματική» σκέψη του Μαρξ, στο εσωτερικό ενός κόμματος με τα χαρακτηριστικά που αναφέρατε, χωρίς σοβαρούς κινδύνους;*

- Παρ' όλον ότι το κομμουνιστικό κόμμα υπήρξε πολύ σταλινικό, πολύ σκληροπυρηνικό, μπόρεσα να κάνω κάτι τέτοιο γιατί ο Μαρξ ήταν γι' αυτό κάτι το ιερό. Βάδισα κατά κάποιο τρόπο - κρατώντας όμως αποστάσεις - όπως ο Σπινόζα, ο οποίος, προκειμένου να ασκήσει κριτική στην ιδεαλιστική φιλοσοφία του Καρτέσιου και των σχολαστικών φιλοσόφων, «ξεκινούσε από τον ίδιο το θεό». Αρχίζε την επιχειρηματολογία του της Ηθικής από την απόλυτη ουσία, δηλ. από το θεό, παγιδεύοντας μ' αυτό τον τρόπο τους αντιπάλους του, που ήταν πλέον ανίσχυροι να απορρίψουν μια φιλοσοφική παρέμβαση που επικαλείτο την παντοδυναμία του θεού, δεδομένου ότι όλοι αυτοί, συμπεριλαμβανόμενοι και του Καρτέσιου, την θεωρούσαν ως ένα άρθρο πίστεως και κάτι το «αυταπόδεικτο»: γι' αυτούς ήταν η θεμελιώδης αλήθεια, την οποία ακτινοβολούσε το φυσικό φως.

- *Όπως όμως έλεγε και πάλι ο Καρτέσιος: «κάθε φιλοσοφία προωθείται μεταμφιεσμένη».*

- Ακριβώς. Ο Σπινόζα μετέφραζε απλά αυτό το θεό ως «άθεος».

- *Τι σας απέφερε αυτή η στρατηγική;*

- Η στρατηγική αυτή ήταν επιτυχής, όπως το είχα προβλέψει: Οι κομμουνιστές αντίπαλοι μου, στο εσωτερικό του Κόμματος, όπως και οι μη κομμουνιστικοί μαρξιστικοί κύκλοι, δεν ήταν καθόλου φειδωλοί στις δηκτικές τους επιθέσεις, που παρ' ότι στερούνταν κάθε θεωρητικής αξίας, επαναλαμβάνονταν ασταμάτητα. Δεν είχαν καμιά αξία, όχι μόνο από την άποψη του μαρξισμού, αλλά ούτε και από απλά φιλοσοφική άποψη, δηλ. από την άποψη της αυθεντικής σκέψης. Αυτόν ακριβώς το στενό, αλλά γόνιμο μονόδρομο ακολούθησα στην αρχή και το αποτέλεσμα ήταν αυτό που είχα διαβλέψει. Είχα πραγματικά υιοθετήσει τη μοναδική στρατηγική που ήταν εφικτή την εποχή εκείνη: μια θεωρητική στρατηγική που προκάλεσε μεταγενέστερα (μετά το XXI και XXII Συνέδριο, για παράδειγμα, σε σχέση με την εγκατάλειψη της δικτατορίας του προλεταριάτου) παρεμβάσεις άμεσα πολιτικές. Αλλά το Κόμμα δεν μπορούσε πλέον να με διαγράψει, δεδομένου ότι οι άμεσα πολιτικές μου παρεμβάσεις στηρίζονταν στον Μαρξ, του οποίου προσέφερα μια ερμηνεία «κριτική και επαναστατική»: Ο Μαρξ με προφύλασσε μέσα στο Κόμμα, ακόμα και με την ιδιότητα του «υπεράνω κριτικής Πατέρα στοχαστή».

- *Δεν υπήρξαν ποτέ υποψίες;*

- Νομίζω ότι υπήρξαν. Εν πάση περιπτώσει, γνωρίζω ότι με αντιμετώπιζαν με τρομερή καχυποψία, με κρατούσαν στο περιθώριο, και μάλιστα με «κατασκόπευαν» μέσω των κομμουνιστών φοιτητών της Εκόλ Νορμάλ όπου δίδασκα, φοιτητών που ανησυχούσαν έντονα μπροστά στον κίνδυνο που μπορούσε να αντιπροσωπεύει αυτός ο ιδιόρρυθμος πανεπιστημιακός φιλόσοφος, ο οποίος τολμούσε να δίνει μια άλλη εκδοχή της διάπλασης της σκέψης του Μαρξ... με ό,τι αυτό συνεπαγόταν. Επί πλέον, υποπτεύονταν ότι ήμουν ο εμπνευστής, ένας εμπνευστής σχεδόν μυστικός αλλά ιδιαίτερα αποτελεσματικός, του κινήματος της μαοϊκής νεολαίας στη Γαλλία, η οποία, μάλιστα, γνώρισε εκείνη την εποχή μια πρωτόγνωρη και θεαματική ανάπτυξη.

**Μαρξιστική φιλοσοφία ή στοχαστικός υλισμός;**

- *Σε ό,τι αφορά τις κριτικές και τους προβληματισμούς σας, είχατε την εποχή εκείνη μια εναλλακτική πρόταση;*

- Την εποχή εκείνη όχι, τώρα ναι. Νομίζω ότι ο «πραγματικός» υλισμός, αυτός που ταιριάζει καλύτερα στο μαρξισμό, είναι ο στοχαστικός υλισμός, στο πνεύμα του Δημόκριτου και του Επίκουρου. Διευκρινίζω: αυτός ο υλισμός δεν είναι μια φιλοσοφία που προκειμένου να δικαιούται αυτό το όνομα θα έπρεπε να συγκροτηθεί σε σύστημα. Ακόμα και αν αυτό δεν είναι αδύνατο, δεν είναι αναγκαίο να τη μετατρέψουμε σε σύστημα. Αυτό που έχει αποφασιστική σημασία για το μαρξισμό, είναι το ότι παριστά τη λήψη μιας θέσης στη φιλοσοφία.

- Όταν μιλάτε για σύστημα, εννοείτε μια κλειστή ολότητα, στο εσωτερικό της οποίας κάθε τι έχει νοηθεί εκ των προτέρων, και τίποτα δεν είναι δυνατόν να αμφισβητηθεί χωρίς να ανατραπεί το σύνολο;

- Μάλιστα. Ωστόσο, επιμένω στο εξής: αυτό που συγκροτεί μια φιλοσοφία δεν είναι ο αποδεικτικός της λόγος, ούτε ο νομιμοποιητικός της λόγος. Αυτό που την ορίζει είναι η λήψη μιας θέσης (η λέξη *thesis* είναι ελληνική) στο πεδίο της φιλοσοφικής μάχης (το *Kampfplatz* του Καντ): υπέρ ή εναντίον της τάδε υπαρκτής φιλοσοφικής πρότασης, ή υποστήριξη μιας νέας φιλοσοφικής πρότασης.

- Θα μπορούσατε να μας μιλήσετε για το Δημόκριτο και τους κόσμους του Επίκουρου, ώστε να διευκρινίσετε της ιδέα σας για το στοχαστικό υλισμό;

- Ναι, αλλά πριν απ' αυτό, θα ήθελα να αναφέρω αυτό που κινητοποίησε τη σκέψη μου τα τελευταία αυτά χρόνια, γύρω ακριβώς από τη μαρξιστική φιλοσοφία. Κατέληξα πράγματι στη σκέψη, ότι είναι πολύ δύσκολο να μιλάμε για μια μαρξιστική φιλοσοφία, όπως ακριβώς θα ήταν πολύ δύσκολο να μιλάμε για μια μαθηματική ή φυσική φιλοσοφία, αν θεωρούμε ότι το ουσιώδες μέρος της ανακάλυψης του Μαρξ είναι επιστημονικού χαρακτήρα: το ότι έφερε στο φως τον τρόπο λειτουργίας του καπιταλιστικού καθεστώτος.

Για το σκοπό αυτό ο Μαρξ στηρίχτηκε σε μια φιλοσοφία - αυτή του Χέγκελ - για την οποία μπορούμε να θεωρήσουμε ότι δεν είναι αυτή που ανταποκρινόταν καλύτερα στο στόχο του... ούτε αυτή που θα του επέτρεπε να στοχαστεί μακρύτερα. Εν πάση όμως περιπτώσει, δεν μπορούμε να συνάγουμε άμεσα συμπεράσματα από τις επιστημονικές του ανακαλύψεις για τη φιλοσοφία του. Όσον αφορά εμάς, σκεφτήκαμε ότι δεν είχε προσωπική αντίληψη της φιλοσοφίας που ήταν παρούσα στην ερευνά του. Είναι αυτό που επιχειρήσαμε να κάνουμε όταν προτεινάμε να δώσουμε στον Μαρξ μια φιλοσοφία που θα επέτρεπε την κατανόηση του: τη φιλοσοφία του *Κεφαλαίου*, της οικονομικής, πολιτικής, και ιστορικής του σκέψης.

Στο σημείο αυτό, νομίζω ότι κατά κάποιο τρόπο χάσαμε το στόχο μας, στο βαθμό που δεν δώσαμε στον Μαρξ τη φιλοσοφία που ταίριαζε καλύτερα στο έργο του. Του δώσαμε μια φιλοσοφία που χαρακτηριζόταν από την «ατμόσφαιρα της εποχής», μια ατμόσφαιρα μπασελαρινής και στρουκτουραλιστικής έμπνευσης, η οποία, ακόμα και αν συνεκτιμά μια σειρά όψεων της σκέψης του Μαρξ, δεν νομίζω ότι θα μπορούσε να αποκληθεί μαρξιστική φιλοσοφία.

Αντικειμενικά, η φιλοσοφία αυτή επέτρεπε μια συνεκτική εποπτεία της σκέψης του Μαρξ, υπάρχουν όμως πολλά κείμενα του που έρχονται σε αντίθεση μαζί της, έτσι ώστε να μην μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως τη δική του φιλοσοφία. Από την άλλη πλευρά, στη βάση κάποιων πιο πρόσφατων μελετών, όπως αυτές που δημοσιεύτηκαν από τον Jacques Bidet στο εξαιρετο βιβλίο του *Que faire du «Capital»?*, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι στην πραγματικότητα, ο Μαρξ ποτέ δεν απελευθερώθηκε τελείως από τον Χέγκελ, ακόμα και αν μετατοπίστηκε προς ένα άλλο πεδίο, το πεδίο της επιστήμης, πάνω στο οποίο θεμελίωσε τον ιστορικό υλισμό.

- Μήπως αυτό σημαίνει ότι η «τομή» δεν ήταν πλήρης;

- Όχι, δεν ήταν πλήρης. Υπήρξε μόνο ως τάση.

- Πώς φτάσατε στην αναγνώριση αυτού του συγκεκριμένου σημείου;

- Το καθοριστικό, όπως ήδη σημείωσα, ήταν οι έρευνες του Bidet, που ρίχνουν ένα νέο φως στο έργο του Μαρξ. Είχαμε πρόσβαση σ' ένα σύνολο υλικού, όπου περιλαμβάνονται και ανέκδοτα έργα, άγνωστα πριν από είκοσι χρόνια, και τα οποία μας επιτρέπουν να εξαγάγουμε χρήσιμα συμπεράσματα. Ο Bidet με επισκέφθηκε πριν από λίγο καιρό, και είχαμε μαζί μια μακρά συζήτηση.

- Τι θα λέγατε σήμερα για το χαρακτηρισμό «φανταστικός μαρξισμός» που είχε δώσει ο Ραιημόν Αρόν στο έργο σας;

- Μπορώ να πω ότι κατά μια έννοια, ο Άρον είχε ένα μικρό δίκιο. Είχαμε κατασκευάσει μια «φανταστική» φιλοσοφία για τον Μαρξ, μια φιλοσοφία που δεν υπήρχε στο έργο του - αν μείνει κανείς αυστηρά στο γράμμα των κειμένων του.- Αλλά, σ' αυτή την περίπτωση,

δεν θα ήσαν πολλοί αυτοί που θα απέφευγαν να πέσουν στο «φανταστικό», ιδίως όταν πρόκειται για κάτι (όπως η φιλοσοφία στο έργο του Μαρξ) το οποίο, αν υπάρχει, βρίσκεται σε λανθάνουσα κατάσταση.

- Είναι πιθανό. Όσον όμως μας αφορά, νομίζω ότι μετά από αυτή τη διδακτική εμπειρία, βρισκόμαστε μπροστά σ' ένα νέο καθήκον: να αναζητήσουμε τον τύπο της φιλοσοφίας που ταιριάζει καλύτερα σ' αυτό που έγραψε ο Μαρξ στο Κεφάλαιο.

- Όποια και αν είναι αυτή, δεν θα είναι μια «μαρξιστική φιλοσοφία», θα είναι απλώς μια φιλοσοφία που θα ανήκει στην ιστορία της φιλοσοφίας, θα μπορεί να λαμβάνει υπ' όψη τις εννοιολογικές ανακαλύψεις που χρησιμοποιεί ο Μαρξ στο *Κεφάλαιο*, δεν θα είναι όμως μια μαρξιστική φιλοσοφία: θα είναι μια φιλοσοφία για το μαρξισμό.

- Μήπως αυτή η ιδέα ωρίμαζε στο παρελθόν; Στο Ο Λένιν και η Φιλοσοφία δηλώνετε ότι ο μαρξισμός δεν είναι μια νέα φιλοσοφία - στην καρδιά της μαρξιστικής θεωρίας υπάρχει μια επιστήμη - , αλλά πρόκειται μάλλον για μια νέα πρακτική της φιλοσοφίας που θα μπορούσε να βοηθήσει στο μετασχηματισμό της ίδιας της φιλοσοφίας.

- Ακριβώς.

- Σε μια διάλεξη για το Μετασχηματισμό της φιλοσοφίας, που δώσατε το 1976 στο Πανεπιστήμιο της Grenade, μιλούσατε ήδη για το παράδοξο της μαρξιστικής φιλοσοφίας. Λέγατε ότι σύμφωνα με τον Μαρξ, η παραγωγή μιας φιλοσοφίας ως «φιλοσοφίας» είναι ένας τρόπος να παίζεις το παιγνίδι του αντιπάλου και να συμβάλεις - έστω και με τη μορφή της εναντίωσης - στην ενίσχυση της αστικής ιδεολογίας, επικυρώνοντας τη φιλοσοφική μορφή έκφρασης της.

- Πολύ σωστά. Είναι ο κίνδυνος να πέσουμε, προκειμένου για τη σφαίρα της φιλοσοφίας, στο κόμμα του κράτους, ένα θεσμό για τον οποίο ο Μαρξ επέδειξε μια βαθιά καχυποψία. Και η φιλοσοφία παριστά μια μορφή ενοποίησης της κυρίαρχης ιδεολογίας. Και οι δύο είναι προσανατολισμένες στον ίδιο μηχανισμό κυριαρχίας.

- Μήπως εδώ βρίσκουμε έναν άλλο λόγο που επιτρέπει να καταλάβουμε γιατί ο Μαρξ απείχε από κάθε φιλοσοφική παραγωγή ως τέτοια, δεδομένου ότι αυτό θα κατέληγε κατά κάποιο τρόπο στην «εξύμνηση της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων»;

- Ας θυμηθούμε ότι όταν ο Μαρξ σκεφτόταν τη μορφή του μελλοντικού κράτους, μιλούσε για ένα κράτος που θα ήταν «μη κράτος», δηλ. μια εντελώς νέα μορφή που θα παρήγαγε τον ίδιο της το μαρξισμό. Μπορούμε να πούμε το ίδιο πράγμα και για τη φιλοσοφία: Αυτό που αναζητούσε ο Μαρξ ήταν μια «μη φιλοσοφία», της οποίας η λειτουργία της θεωρητικής ηγεμονίας θα αποδυναμωνόταν, παραχωρώντας τη θέση της σε νέες μορφές φιλοσοφικής ηγεμονίας.

- Μήπως αυτό συμβάλλει στο να λύσουμε το παράδοξο μιας μαρξιστικής φιλοσοφίας;

- Το παράδοξο συνίστατο στο ότι ο Μαρξ, ο οποίος είχε προσλάβει μια φιλοσοφική παιδεία, αρνείτο να γράψει για τη φιλοσοφία. Ωστόσο, μπόλιασε ολόκληρη την παραδοσιακή φιλοσοφία, γράφοντας στη II θέση για τον Feuerbach τη λέξη «πρακτική». Κατά τον ίδιο τρόπο εξάσκησε τη φιλοσοφία που δεν έγραψε ποτέ, γράφοντας το *Κεφάλαιο*, το επιστημονικό, κριτικό και πολιτικό του έργο.

Για να συνοψίσουμε, μπορούμε να επιμείνουμε στο γεγονός ότι το σημερινό καθήκον δεν είναι να επεξεργαστούμε μια μαρξιστική φιλοσοφία, αλλά μια φιλοσοφία για το μαρξισμό. Σ' αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση κινούνται οι τελευταίοι μου προβληματισμοί, και προσπαθώ να αναζητήσω στην ιστορία της φιλοσοφίας τα στοιχεία που επιτρέπουν να λάβουμε υπ' όψη μας αυτό που σκέφτηκε ο Μαρξ και τη μορφή μέσα στην οποία το σκέφτηκε.

Μια τελευταία διευκρίνηση: Όταν λέω ότι είναι δύσκολο να μιλήσουμε για μια μαρξιστική φιλοσοφία, αυτό δεν πρέπει να το κατανοήσουμε με μια αρνητική έννοια. Δεν υπάρχει κανένας λόγος για τον οποίο θα υπάρχει πάντα μια φιλοσοφία για κάθε εποχή. Ούτε και θεωρώ ότι αυτό είναι το πιο επείγον ή το πιο ουσιαστικό. Αν θέλουμε φιλοσόφους, υπάρχει ο Πλάτων, ο Καρτέσιος, ο Σπινόζα, ο Καντ, ο Χέγκελ, και πολλοί ακόμα, στη σκέψη των οποίων μπορούμε να ανατρέξουμε προκειμένου να στοχαστούμε και να αναλύσουμε την εποχή μας, «μεταφράζοντας» και επικαιροποιώντας την.

- *Θεωρείτε το στοχαστικό υλισμό ως μια πιθανή φιλοσοφία για το μαρξισμό;*

- Ναι, υπ' αυτή την έννοια. Μπορούμε τώρα να ανατρέξουμε στο Δημόκριτο και στους κόσμους του Επίκουρου. Ας θυμηθούμε την πρωταρχική θέση: πριν από το σχηματισμό του κόσμου, μια απειρία ατόμων πέφτουν στο κενό, παραλλήλως. Οι συνέπειες αυτής της δήλωσης είναι ισχυρές: 1) πριν υπάρξει κόσμος, δεν υπήρχε απολύτως τίποτα το σχηματισμένο, και, ταυτόχρονα, 2) όλα τα στοιχεία του κόσμου υπήρχαν ήδη απομονωμένα, από κάθε αιωνιότητα, πριν υπάρξει οποιοσδήποτε κόσμος.

Τα προηγούμενα συνεπάγονται ότι πριν από το σχηματισμό του κόσμου, δεν υπήρχε κανένα νόημα, ούτε αιτία, ούτε τέλος, ούτε λογική, ούτε παράλογο. Είναι η άρνηση κάθε τελεολογίας: είτε αυτή είναι ορθολογική, ηθική, πολιτική, ή αισθητική, θα προσέθετα ότι αυτός ο υλισμός δεν είναι υλισμός ενός υποκειμένου (είτε αυτό είναι ο θεός, ή το προλεταριάτο) αλλά αυτός μιας διαδικασίας - χωρίς υποκείμενο - που κυριαρχεί πάνω στη σειρά ανάπτυξης της, χωρίς ένα αναγνωρίσιμο τέλος.

- *Αυτό το μη προγενέστερο του Νοήματος, είναι μια θεμελιώδης θέση του Επίκουρου, με την οποία αντιπαράκειται τόσο στον Πλάτωνα, όσο και στον Αριστοτέλη.*

- Πράγματι. Στη συνέχεια επέρχεται η εκτροπή (clinamen): μια απειροστή απόκλιση, η οποία κανείς δεν γνωρίζει πού, ούτε πότε, ούτε πώς συνέβη. Το σημαντικό είναι ότι η εκτροπή (clinamen) προκαλεί την απόκλιση ενός ατόμου κατά την πτώση του στο κενό και προκαλεί μια συνάντηση με το γειτονικό άτομο... και από συνάντηση σε συνάντηση - κάθε φορά που αυτές είναι ισχυρές και όχι φευγαλέες - γεννιέται ένας κόσμος.

- *Πρέπει λοιπόν να συμπεράνουμε ότι η απαρχή κάθε κόσμου ή πραγματικότητας, κάθε αναγκαιότητας ή νοήματος, οφείλεται σε μια στοχαστική απόκλιση;*

- Ακριβώς. Αυτό που υποστηρίζει ο Επίκουρος είναι ότι στην απαρχή του κόσμου βρίσκεται η στοχαστική απόκλιση και όχι η Λογική ή η πρώτη Αιτία. Πρέπει όμως να αντιληφθούμε ότι η συνάντηση καθόλου δεν πραγματοποιεί την πραγματικότητα του κόσμου, αλλά δίνει την πραγματικότητα τους στα ίδια τα άτομα, τα οποία χωρίς την απόκλιση ή τη συνάντηση δεν θα ήταν τίποτα άλλο από αφηρημένα στοιχεία χωρίς συνοχή και χωρίς ύπαρξη. Το βασίλειο της λογικής, της αναγκαιότητας και του νοήματος εγκαθίσταται αφού προηγουμένως συγκροτηθεί ο κόσμος.

- *Μπορούμε να σκεφτούμε κάποια μεταγενέστερη φιλοσοφία που επανέλαβε αυτά τα θέματα και που απορρίπτει το πρόβλημα της Απαρχής;*

- Σκέφτομαι τον Heidegger. Παρ' όλων ό,τι δεν υπήρξε ούτε επικούρειος, ούτε ατομιστής, βρίσκουμε σ' αυτόν μια ανάλογη πορεία σκέψης. Το ότι απορρίπτει κάθε ερώτημα σχετικά με την Απαρχή, κάθε ερώτημα σχετικά με την Αιτία και το Τέλος του κόσμου, το γνωρίζουμε. Βρίσκουμε όμως σ' αυτόν μια ολόκληρη σειρά συλλογισμών γύρω από την έκφραση «es gibt», «υπάρχει», «είναι δεδομένο», που προσεγγίζουν την έμπνευση του Επίκουρου. «Υπάρχει κόσμος, ύλη, άνθρωποι...» Μια φιλοσοφία του «es gibt», του «είναι δεδομένο», εξοφλεί τους λογαριασμούς της με όλα τα ζητήματα της Απαρχής κλπ. Και ανοίγεται σ' ένα πεδίο που αποκαθιστά ένα είδος υπερβατικής τυχαιότητας του κόσμου στον οποίο έχουμε «ριχθεί», και του νοήματος του κόσμου, που παραπέμπει στην αρχή του Όντος, στον αρχικό παλμό του Όντος, στην «έλευση» του, πέραν της οποίας δεν έχουμε τίποτα ούτε να αναζητήσουμε, ούτε να σκεφτούμε. Ο κόσμος μας δίδεται μ' αυτό τον τρόπο ως ένα «δώρο».

- *Ένα δώρο, θα προσθέταμε, το οποίο ούτε ζητήσαμε, ούτε επιλέξαμε, αλλά το οποίο μας προσφέρεται σ' όλη του την αβεβαιότητα και τυχαιότητα.*

- Ναι, αλλά αντί να σκεφτόμαστε την τυχαιότητα ως μορφή ύπαρξης ή αναίρεση της αναγκαιότητας, πρέπει να σκεφτούμε την αναγκαιότητα ως το αναγκαίο γίνεσθαι της συνάντησης των τυχαίων.

Πρόθεση μου εδώ, είναι να επιμείνω στην ύπαρξη μιας υλιστικής παράδοσης, που δεν έχει αναγνωριστεί απ' την ιστορία της φιλοσοφίας. Της παράδοσης του Δημόκριτου, του Επίκουρου, του Μακιαβέλι, του Hobbes, του Rousseau (του δεύτερου Λόγου), του Μαρξ και του



Heidegger, με τις κατηγορίες που υποστήριζαν: του κενού, του ορίου, του περιθωρίου, της απουσίας κέντρου, της μετάθεσης του κέντρου στο περιθώριο (και αντιστρόφως), και της ελευθερίας.

Ενός υλισμού της συνάντησης, της τυχαιότητας, με δυο λόγια του στοχαστικού, ο οποίος αντιτίθεται ακόμα και στους υλισμούς που είναι αναγνωρισμένοι ως τέτοιοι, συμπεριλαμβανομένου αυτού που γενικά αποδίδεται στους Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν, ο οποίος, όπως κάθε υλισμός της ορθολογιστικής παράδοσης είναι ένας υλισμός της αναγκαιότητας και της τελεολογίας, δηλ. μια μεταμφιεσμένη μορφή ιδεαλισμού.

Επειδή ακριβώς παριστούσε έναν κίνδυνο, η φιλοσοφική παράδοση τον ερμήνευσε και τον παρεξέκλινε προς ένα ιδεαλισμό της ελευθερίας: Αν τα άτομα του Επίκουρου που πέφτουν στο κενό ως βροχή συναντώνται, αυτό γίνεται για να αναγνωρίσουμε - στην απόκλιση που προκαλείται από την εκτροπή - την ύπαρξη της ανθρώπινης ελευθερίας στον ίδιο τον κόσμο της αναγκαιότητας.

- Θα μπορούσαμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι η φιλοσοφία αυτή, απορρίπτοντας κάθε απαρχή, θα είχε ως σημείο αφετηρίας... το μη ον;

- Σωστά. Πρόκειται για μια φιλοσοφία του κενού, που δεν λέει μόνο ότι το κενό προϋπάρχει των ατόμων που πέφτουν εντός του, αλλά επίσης για μια φιλοσοφία που δημιουργεί το φιλοσοφικό κενό για να αποκτήσει την ύπαρξη της: μια φιλοσοφία, που αντί να ξεκινήσει από τα περίφημα «φιλοσοφικά προβλήματα» αρχίζει με την απόρριψη τους και την άρνηση να δώσει στον εαυτό της «ένα αντικείμενο» (η φιλοσοφία δεν έχει αντικείμενο), ξεκινώντας από το μη ον. Δίνει λοιπόν τα πρωτεία του μη όντος σε σχέση με κάθε μορφή, τα πρωτεία της απουσίας (δεν υπάρχει Απαρχή) σε σχέση με την παρουσία. Υπάρχει μια πιο ριζική κριτική στην αξίωση κάθε φιλοσοφίας να πει την αλήθεια για τα πράγματα;

- Πώς όμως προσδιορίζετε τη φιλοσοφική τοποθέτηση του στοχαστικού υλισμού;

- Στο ζήτημα αυτό, μπορούμε να πούμε ότι ο στοχαστικός υλισμός υποστηρίζει τα πρωτεία του υλισμού σε σχέση με όλα τα υπόλοιπα, περιλαμβανομένου και του στοχαστικού. Ο υλισμός μπορεί να είναι απλά η ύλη, όχι όμως κατ' ανάγκην η γυμνή ύλη. Αυτή η υλικότητα ενδέχεται να είναι πολύ διαφορετική από την ύλη του επιστήμονα φυσικού ή χημικού ή του εργάτη που μετασχηματίζει το μέταλλο ή τη γη. Μπορεί να είναι η υλικότητα της πειραματικής διάταξης. Ωθώ στα άκρα: μπορεί να είναι το απλό ίχνος, η υλικότητα της κίνησης που αφήνει ένα ίχνος, χωρίς να διαχωρίζει το ίχνος που μένει στο τοίχωμα ενός σπηλαίου ή στο (φύλλο χαρτιού). Τα πράγματα πηγαίνουν τόσο μακριά, ώστε ο Derrida έδειξε ότι τα πρωτεία του ίχνους (της γραφής) βρίσκονται μέχρι την άρθρωση της φωνής του ομιλούντος. Τα πρωτεία της υλικότητας είναι καθολικά. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα πρωτεία της οικονομικής βάσης (που λανθασμένα γίνεται κατανοητή ως το άθροισμα των υλικών παραγωγικών δυνάμεων και των πρώτων υλών) είναι καθοριστικά σε τελευταία ανάλυση. Η καθολικότητα αυτής της τελευταίας ιδέας είναι άτοπη όταν την συσχετίζουμε μόνο με τις παραγωγικές δυνάμεις. «Εξαρτάται», έγραφε ο Μαρξ σε κάποιο σημείο της *Συμβολής στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, όταν επρόκειτο για το κατά πόσο οι μορφές που είναι λογικά πρώτες, είναι επίσης και ιστορικά πρώτες. Εξαρτάται: διατύπωση στοχαστική και όχι διαλεκτική.

Ας το μεταφράσουμε: Το οτιδήποτε μπορεί να είναι καθοριστικό σε τελευταία ανάλυση, δηλ. το οτιδήποτε μπορεί να κυριαρχήσει. Ο Μαρξ το έλεγε για την ολιτική στην Αθήνα και τη θρησκεία στη Ρώμη, σε μια όχι ρητά διατυπωμένη θεωρία της μετατόπισης του κυρίαρχου χαρακτήρα (την οποία προσπαθήσαμε, μαζί με τον Balibar να συγκροτήσουμε θεωρητικά στο *Lire «le Capital»*). Αλλά, στο ίδιο το εποικοδόμημα, αυτό που είναι καθοριστικό είναι επίσης η υλικότητα του. Γι αυτόν ακριβώς το λόγο, ενδιαφέρθηκα τόσο πολύ να αναδείξω την υλικότητα κάθε εποικοδομήματος και κάθε ιδεολογίας... όπως το έδειξα σχετικά με τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους. Εδώ ακριβώς πρέπει να βρούμε την έννοια της «τελευταίας ανάλυσης», τη μετατόπιση της υλικότητας, που είναι πάντοτε καθοριστική «σε τελευταία ανάλυση», σε κάθε συγκεκριμένη συγκυρία.

**Οι δύο ιστορίες.**

- *Αν, αναφερόμενοι σ' αυτή στην έννοια σας του «στοχαστικού υλισμού», αναζητούμε τη φύση ενός ιστορικού γεγονότος, δεν θα έπρεπε, πράγματι, να την αναλύσουμε ως μια συνύπαρξη ιστοριών που επικαθορίζονται αμοιβαία;*

- Μπορούμε να πούμε ότι υπάρχουν δύο τύποι ιστοριών, δύο ιστορίες: κατ' αρχήν, η Ιστορία των κλασικών ιστορικών, εθνολόγων, κοινωνιολόγων και ανθρωπολόγων, που μπορούν να μιλούν για «νόμους» της Ιστορίας, γιατί εξετάζουν μόνο το συντελεσμένο γεγονός της παρελθούσας ιστορίας. Η ιστορία παρουσιάζεται τότε ως ένα αντικείμενο τελείως παγιωμένο, του οποίου μπορούμε να μελετήσουμε όλους τους προσδιορισμούς, όπως [μπορούμε να μελετήσουμε] τους προσδιορισμούς ενός φυσικού αντικειμένου, ενός αντικειμένου νεκρού, καθ' ότι παρελθόντος, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε: Και με ποιον άλλον τρόπο θα μπορούσαν να ενεργήσουν οι ιστορικοί απέναντι σε μια συντελεσμένη, αναλλοίωτη, απολιθωμένη ιστορία, από την οποία μπορούμε να αντλήσουμε καθοριστικές και αιτιοκρατικές στατιστικές; Μ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο μπορούμε να βρούμε την πηγή της αυθόρμητης ιδεολογίας των ιστορικών, των χυδαίων κοινωνιολόγων, αφήνοντας στην άκρη τους οικονομολόγους.

- *Μπορούμε όμως να σκεφτούμε έναν άλλο τύπο ιστορίας;*

- Ακριβώς, η γερμανική γλώσσα διαθέτει έναν άλλο όρο: την *Geschichte*, που περιγράφει όχι την συντελεσμένη ιστορία, αλλά την ιστορία του παρόντος, που χωρίς αμφιβολία προσδιορίζεται σ' ένα μεγάλο βαθμό από το ήδη συντελεσμένο παρελθόν, αλλά μόνον εν μέρει, γιατί η παρούσα, ζωντανή ιστορία είναι επίσης ανοικτή σ' ένα αβέβαιο, απρόβλεπτο, μη συντελεσμένο μέλλον, που κατά συνέπεια είναι στοχαστικό. Η ζωντανή ιστορία υπόκειται μόνο σε μια σταθερά (όχι σε νόμο: τη σταθερά της πάλης των τάξεων. Ο Μαρξ δεν χρησιμοποίησε τον όρο σταθερά, τον οποίο δανείζομαι από τον *Levi Strauss*, αλλά μια ευφυή έκφραση: τάση, που είναι ικανή να λυγίσει (όχι να αναιρέσει) την πρώτη τάση, που σημαίνει ότι μια τάση δεν κατέχει τη μορφή ή το σχήμα ενός γραμμικού νόμου, αλλά μπορεί να διακλαδώνεται υπό την επίδραση μιας συνάντησης με μια άλλη τάση, και ούτω καθ' εξής, μέχρι το άπειρο. Σε κάθε σταυροδρόμι, η τάση μπορεί να ακολουθήσει ένα δρόμο απρόβλεπτο, καθ' ότι στοχαστικό.

- *Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η παρούσα ιστορία είναι πάντα η ιστορία μιας μοναδικής, στοχαστικής συγκυρίας;*

- Ναι, και πρέπει να θυμόμαστε ότι συγκυρία σημαίνει συνδρομή, δηλ. στοχαστική συνάντηση στοιχείων, εν μέρει υπαρκτών, αλλά επίσης απρόβλεπτων. Κάθε συγκυρία αποτελεί μια μοναδική περίπτωση, όπως όλες οι ιστορικές μοναδικότητες, όπως κάθε τι το υπάρχον.

Γι αυτό το λόγο, ο *Popper*, ο Λόρδος *Popper*, δεν κατάλαβε ποτέ τίποτα από την ιστορία του μαρξισμού, ούτε από την ιστορία της ψυχανάλυσης, γιατί το αντικείμενο τους δεν είναι του τύπου της συντελεσμένης ιστορίας, αλλά της *Geschichte*, της ζώσας ιστορίας που φτιάχνεται και αναπηδά από στοχαστικές τάσεις και από το ασυνείδητο, της ιστορίας, οι μορφές της οποίας είναι ξένες προς τον ντετερμινισμό των φυσικών νόμων.

Απ' όσα προηγήθηκαν προκύπτει ότι αυτό που μεσουρανεί στον υλισμό, που είναι παλιός όσο ο κόσμος -τα πρωτεία των φίλων της Γης σε σχέση με τους φίλους των Ιδεών, σύμφωνα με τον Πλάτωνα- είναι ο στοχαστικός υλισμός, που απαιτείται προκειμένου να στοχαστούμε το άνοιγμα του κόσμου προς το γεγονός, την ανήκουστη φαντασία, και ακόμα κάθε ζώσα πρακτική, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής.... προς το γεγονός;

- *Ο Wittgenstein το λέει υπέροχα στο Tractatus: die Welt ist alles was der Fall ist, φράση υπέροχη που όμως μεταφράζεται δύσκολα, θα μπορούσαμε να την αποδώσουμε ως εξής: «ο κόσμος είναι ό,τι μας συμβαίνει», ή περισσότερο κυριολεκτικά: «ο κόσμος είναι όλα αυτά που πέφτουν πάνω μας». Υπάρχει μια ακόμα μετάφραση, αυτή της Σχολής του Russell: «ο κόσμος είναι αυτό που είναι η περίπτωση» (the world is what the case is).*

- Αυτή η υπέροχη φράση λέει τα πάντα, γιατί στον κόσμο δεν υπάρχουν παρά μόνο περιπτώσεις, πράγματα, που πέφτουν πάνω μας χωρίς προειδοποίηση. Η θέση αυτή, σύμφωνα με την οποία υπάρχουν μόνο περιπτώσεις, δηλ. μεμονωμένα άτομα, πλήρως διακριτά τα μεν από τα δε, είναι μια θεμελιώδης θέση του νομιναλισμού.

- Ο Μαρξ δεν είχε δηλώσει ότι ο νομιναλισμός είναι ο προθάλαμος του υλισμού;  
- Ακριβώς, και θα προχωρήσω περισσότερο, θα έλεγα ότι δεν είναι μόνο ο προθάλαμος, αλλά ο ίδιος ο υλισμός.

Είναι εντυπωσιακό το ότι επιβεβαιώνουμε αυτό που έχουν παρατηρήσει κάποιοι εθνολόγοι, ότι δηλ. στις πιο πρωτόγονες από τις κοινωνίες που μπορούμε να παρατηρήσουμε, την κοινωνία των ιθαγενών Αυστραλών ή των Πυγμαίων της Αφρικής, φαίνεται ότι βασιλεύει η νομιναλιστική φιλοσοφία αυτοπροσώπως, και όχι μόνο στο επίπεδο της σκέψης, δηλ. της γλώσσας, αλλά επίσης και στην πρακτική, δηλ. στην πραγματικότητα. Γι αυτούς, σύμφωνα με πρόσφατες τεκμηριωμένες μελέτες, υπάρχουν μόνο μεμονωμένα όντα, και κάθε μοναδικότητα, κάθε ιδιαιτερότητα χαρακτηρίζεται από μια λέξη εξ ίσου μοναδική. Έτσι λοιπόν, ο κόσμος είναι φτιαγμένος αποκλειστικά από μοναδικά πράγματα που το καθένα έχει το δικό του όνομα και τις δικές του μοναδικές ιδιότητες. «Εδώ και τώρα», που υπό την αυστηρή έννοια δεν μπορεί να ονομαστεί, αλλά μόνο να υποδειχτεί με το δάχτυλο, εφ' όσον το όνομα αποτελεί ήδη μια αφαίρεση - θα έπρεπε να μιλάμε χωρίς λέξεις, δηλ. να δείχνουμε, πράγμα που σημαίνει τα πρωτεία της χειρονομίας σε σχέση με τα λόγια, του υλικού ίχνους σε σχέση με το σημάδι.

- Αυτό το «δείξιμο με το δάχτυλο», που εμφανίζεται ήδη στους σοφιστές, τον Κρατύλο και τον Πρωταγόρα...

- Βέβαια, μπορούμε να πούμε ότι ο φιλοσοφικός νομιναλισμός είναι ήδη παρών στον Όμηρο, τον Ησίοδο, τους σοφιστές, και τους ατομιστές όπως ο Δημόκριτος και ο Επίκουρος, παρ' όλον ότι στην πραγματικότητα συγκροτήθηκε θεωρητικά με συστηματικό τρόπο μόνο από το Μεσαίωνα και μετά, από θεολόγους, οι μεγαλύτεροι εκπρόσωποι των οποίων υπήρξαν οι Duns Scot και Guillaume d' Occam.

Μια τελευταία λέξη σε σχέση με το ζήτημα του ιστορικού γεγονότος: μπορούμε να πούμε ότι ούτε ο Μαρξ ούτε ο Ένγκελς προσέγγισαν μια θεωρία της ιστορίας υπό την έννοια του απρόβλεπτου, μοναδικού, στοχαστικού γεγονότος, ούτε και μια θεωρία της πολιτικής πρακτικής. Αναφέρομαι στην πολιτικοϊδεολογικοπολιτική πρακτική του μαζικού πολιτικού αγώνα, των μαζικών κινημάτων και των ενδεχόμενων οργανώσεών τους, για την οποία δεν υπάρχουν ούτε οι έννοιες ούτε, πολύ περισσότερο, μια συνεκτική θεωρία που θα επέτρεπε το στοχασμό αυτής της πρακτικής. Οι Λένιν, Γκράμσι και Μάο τη στοχάστηκαν μόνο εν μέρει. Ο μόνος που στοχάστηκε τη θεωρία της πολιτικής ιστορίας, της πολιτικής πρακτικής στο παρόν, είναι ο Μακιαβέλι. Στο σημείο αυτό έχουμε να καλύψουμε ένα άλλο τεράστιο κενό, η σημασία του οποίου είναι αποφασιστική, και το οποίο, για μια ακόμα φορά, μας παραπέμπει στη φιλοσοφία.

(μετάφραση Χρήστος Βαλλιάνος)

## **6. Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο** *Θέσεις*, τ. 80. <http://theseis.com/76-/theseis/t80/t80f/anagnwsi.htm> <sup>4</sup>

Όσο παράδοξο και αν φαίνεται, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η εποχή μας διατρέχει τον κίνδυνο να εμφανισθεί κάποτε στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού σημαδεμένη από την πιο δραματική και επίπονη δοκιμασία που υπάρχει, από την ανακάλυψη και την εκμάθηση του νοήματος των «απλούστερων» ενεργειών της ύπαρξης: βλέπω, ακούω, μιλάω, διαβάζω, των ενεργειών που συνδέουν τους ανθρώπους με τα έργα τους, και με τα έργα που καταπνίχτηκαν, με τις «απουσίες έργου».

Παρά τα φαινόμενα που διαρκούν ακόμη, δεν οφείλουμε αυτές τις συνταρακτικές γνώσεις στην ψυχολογία, η οποία οικοδομείται στην απουσία της έννοιάς τους. Τις χρωστάμε σε μερικούς ανθρώπους: Μαρξ, Νίτσε και Φρόυντ. Από τον Φρόυντ και μετά αρχίζουμε να υποψιαζόμαστε τι πάει να πει ακούω, άρα μιλάω (και σωπαίνω). Το «τι πάει να πει» μιλάω και ακούω αποκαλύπτει, κάτω από την αθωότητα της ομιλίας και της ακρόασης, το εντοπίσιμο βάθος ενός δεύτερου, τελειώς διαφορετικού λόγου, του λόγου του ασυνειδήτου. Θα τολμούσα να υποστηρίξω πως θα έπρεπε να αρχίσουμε υποψιαζόμαστε τι πάει να πει διαβάζω, και κατά συνέπεια γράφω, τουλάχιστον στο επίπεδο της θεωρίας, ήδη από τον Μαρξ. Σίγουρα δεν είναι τυχαίο το

ότι μπορέσαμε να αναγάγουμε σε μια ανάγνωση που θέλει να θεωρείται αθώα όλες τις ιδεολογικές προθέσεις που κυριαρχούν στα *Χειρόγραφα του '44* και εξακολουθούν να παραμονεύουν κάθε φορά που το *Κεφάλαιο* τείνει να ξαναπέσει στον ιστορικισμό. Για το νεαρό Μαρξ, γνώση της ουσίας των πραγμάτων, της ουσίας του ανθρώπινου ιστορικού κόσμου, των οικονομικών, πολιτικών, αισθητικών και θρησκευτικών προϊόντων του, σημαίνει ακριβώς διαβάζω (lesen, herauslesen) την παρουσία της «αφηρημένης» ουσίας που είναι καθαρά χαραγμένη στη διαφάνεια της «συγκεκριμένης» ύπαρξης του ανθρώπου. Στην άμεση ανάγνωση της ουσίας μέσα στην ύπαρξη εκφράζεται το θρησκευτικό μοντέλο της εγγελιανής Απόλυτης Γνώσης, το Τέλος της Ιστορίας, όπου η έννοια γίνεται επιτέλους ορατή σαν να άνοιξαν οι ουρανοί και να εμφανίστηκε ανάμεσά μας αυτοπροσώπως, χειροπιαστή στην αισθητή της ύπαρξη - όπου αυτό το ψωμί, αυτό το σώμα, αυτό το πρόσωπο και αυτός ο άνθρωπος είναι το ίδιο το Πνεύμα. Αυτό μας οδηγεί στο να κατανοήσουμε ότι η νοσταλγία μιας ανάγνωσης από ανοιχτό βιβλίο και η νοσταλγία του γαλιλαϊκού «Μεγάλου Βιβλίου του Κόσμου» είναι πιο παλιά από κάθε επιστήμη. Αναμασά αθόρυβα τις θρησκευτικές φαντασιώσεις των Επιφανίων και της Παρουσίας και το σαγηνευτικό μύθο των Γραφών, όπου η αλήθεια, με ένδυμα τις λέξεις της, έχει ως σώμα το Βιβλίο: τη Βίβλο. Αυτό μας οδηγεί στο να υποψιαστούμε ότι, προκειμένου αντιμετωπίσουμε τη φύση ή την πραγματικότητα ως Βιβλίο όπου, σύμφωνα με τον Γαλιλαίο, μιλά ο άφωνος λόγος μιας γλώσσας «φτιαγμένης από τρίγωνα, τετράγωνα και κύκλους», θα πρέπει να διακατεχόμαστε από μια συγκεκριμένη ιδέα για την ανάγνωση που ανάγει το γραπτό λόγο σε άμεση διαφάνεια του αληθινού και την πραγματικότητα σε λόγο μιας φωνής.

Ο πρώτος που έθεσε το πρόβλημα της ανάγνωσης, και κατά συνέπεια το πρόβλημα της γραφής, ήταν ο Σπινόζα, που επίσης για πρώτη φορά πρότεινε μια θεωρία της ιστορίας και μια φιλοσοφία της αδιαφάνειας του άμεσου γεγονότος. Για πρώτη φορά στον κόσμο, ο Σπινόζα συνέδεσε με τέτοιο τρόπο την ουσία της ανάγνωσης και την ουσία της ιστορίας σε μια θεωρία της διαφοράς φανταστικού και αληθινού. Αυτό μας κάνει να καταλάβουμε γιατί ο Μαρξ μπόρεσε να γίνει Μαρξ, μόνο αφότου θεμελίωσε μια θεωρία της ιστορίας και μια φιλοσοφία της ιστορικής διάκρισης ανάμεσα στην ιδεολογία και στην επιστήμη, και γιατί η θεμελίωση αυτή ολοκληρώθηκε ουσιαστικά με τη διάλυση του θρησκευτικού μύθου της ανάγνωσης. Αντίθετα από το νεαρό Μαρξ των *Χειρογράφων του '44* που διάβαζε άμεσα, από ανοιχτό βιβλίο, την ανθρώπινη ουσία στη διαφάνεια της αλλοτρίωσής της, Το *Κεφάλαιο* επισημαίνει μια απόσταση και μετατόπιση που είναι εσωτερικές στο πραγματικό, εγγεγραμμένες στη δομή του, καθιστούν μη αναγνώσιμες τις επιπτώσεις τους και ανάγουν την αυταπάτη της άμεσης ανάγνωσης σε αποκορύφωμα των επιπτώσεών τους: πρόκειται για το φετιχισμό. Έπρεπε λοιπόν να φτάσουμε στην ιστορία για να ξεσκεπάσουμε στη φωλιά του το μύθο της ανάγνωσης. Οι άνθρωποι πήραν αυτό το μύθο από την ιστορία, όπου τον λάτρεψαν με τις θρησκείες και τις φιλοσοφίες τους, για να τον προβάλουν στη φύση προκειμένου να μη χαθούν στην τολμηρή προσπάθεια να τη γνωρίσουν. Μόνο με βάση την ιστορία, τη θεωρία της ιστορίας, μπορούμε να ερμηνεύσουμε την ιστορική θρησκεία της ανάγνωσης: τότε θα ανακαλύψουμε πως η ιστορία των ανθρώπων που βρίσκεται στα Βιβλία δεν είναι κείμενο γραμμένο στις σελίδες ενός Βιβλίου. Η αλήθεια της ιστορίας δεν διαβάζεται στο ρητό της λόγου, γιατί το κείμενο της ιστορίας δεν είναι κείμενο όπου μιλά μια φωνή (Λόγος). Είναι η μη επιδεκτική ακρόασης και ανάγνωσης αποτύπωση των αποτελεσμάτων μιας δομής δομών. Μερικές από τις εισηγήσεις του τόμου δείχνουν πως όχι μόνο δεν μιλάω μεταφορικά, αλλά και χρησιμοποιώ τους όρους στην κυριολεξία τους. Να διαρρήξουμε κάθε δεσμό με το θρησκευτικό μύθο της ανάγνωσης. Αυτή η θεωρητική ανάγκη πήρε στον Μαρξ τη συγκεκριμένη μορφή της ρήξης με την εγγελιανή αντίληψη για το Όλο ως "πνευματική" ολότητα, πιο συγκεκριμένα ως εκφραστική ολότητα. Δεν είναι τυχαίο που ανασηκώνοντας το λεπτό φύλλο της θεωρίας της ανάγνωσης βρίσκουμε μια θεωρία της έκφρασης. Και αποκαλύπτουμε ότι η θεωρία της εκφραστικής ολότητας (που λέει ότι κάθε μέρος είναι pars totalis που εκφράζει άμεσα το όλο, το οποίο είναι εγκατεστημένο σε κάθε μέρος) είναι η θεωρία που συγκεντρώνει για τελευταία φορά στον Χέγκελ, και μάλιστα στο έδαφος της ίδιας της ιστορίας, όλους τους αλληλοσυμπληρούμενους

θηρσκευτικούς μύθους της φωνής που μιλά (Λόγος ) μέσα από τη ροή ενός λόγου, της Αλήθειας που κατοικεί στη Γραφή της. του αυτιού που ακούει και του ματιού που διαβάζει αυτό το λόγο για να αποκαλύψουν (αν είναι αγνά) το λόγο της Αληθείας που κατοικεί αυτοπροσώπως σε κάθε Λέξη της. Είναι περιττό να προσθέσουμε πως από τη στιγμή που διαλύθηκε η θρησκευτική συννενοχή ανάμεσα στο Λόγο και το Είναι, ανάμεσα στο Μεγάλο Βιβλίο, που αποτελεί το είναι του Κόσμου και το λόγο της γνώσης του κόσμου, ανάμεσα στην ουσία των πραγμάτων και στην ανάγνωσή της, από τη στιγμή που διαλύθηκαν οι σιωπηρές συμφωνίες με τις οποίες οι άνθρωποι μιας εύθραυστης ακόμα εποχής καλύπτονταν κάνοντας μαγικές συμμαχίες ενάντια στην αβεβαιότητα της ιστορίας και το δέος μπροστά στα τολμήματά τους, από τη στιγμή έσπασαν αυτά τα δεσμά, γεννήθηκε επιτέλους μια νέα αντίληψη του λόγου.

Ας επιστρέψουμε στο Μαρξ, επισημαίνοντας ότι μπορούμε να εντοπίσουμε στα όσα λέει αλλά και στα όσα κάνει την ίδια τη μετάβαση από μια αρχική ιδέα και πρακτική της ανάγνωσης σε μια νέα πρακτική της και σε μια θεωρία της ιστορίας που μπορεί να μας προσφέρει μια νέα θεωρία της ανάγνωσης.

Όταν διαβάζουμε τον Μαρξ έχουμε απέναντί μας έναν αναγνώστη που διαβάζει μπροστά μας και μεγαλόφωνα. Εκείνο που ενδιαφέρει δεν είναι τόσο το ότι ο Μαρξ υπήρξε ένας έξοχος αναγνώστης, αλλά κυρίως το ότι ένοιωσε την ανάγκη να θρέψει το κείμενό του με μεγαλόφωνες αναγνώσεις, όχι μόνο για τη χαρά των παραθεμάτων ή για την επιμονή στις παραπομπές (σ' αυτό το σημείο έδειχνε μανιακή ακρίβεια και οι αντίπαλοί του επρόκειτο να το πληρώσουν ακριβά), όχι μόνο λόγω της πνευματικής εντιμότητας που τον έκανε πάντα να αναγνωρίζει με απλοχεριά τις οφειλές του (ήξερε πολύ καλά τι σημαίνει να έχεις χρέη), αλλά και για λόγους που συνδέονται άμεσα και βαθιά με τις θεωρητικές συνθήκες της αποκάλυψής του. Ο Μαρξ λοιπόν διαβάζει μπροστά μας μεγαλόφωνα. Όχι μόνο στις *Θεωρίες για την Υπεραξία* - βιβλίο που ουσιαστικά έμεινε σε κατάσταση σημειώσεων - αλλά και στο *Κεφάλαιο*: διαβάζει Κεναί, διαβάζει Σμιθ, διαβάζει Ρικάρντο κλπ. Τους διαβάζει με τρόπο που φαίνεται πολύ σαφής: επιδιώκει να στηριχτεί σε ό,τι σωστό είχαν πει και να επικρίνει τα σφάλματά τους, με δυο λόγια να πάρει θέση απέναντι στους αναγνωρισμένους δασκάλους της Πολιτικής Οικονομίας. Παρόλα αυτά, ο τρόπος που ο Μαρξ διαβάζει Σμιθ και Ρικάρντο είναι σαφής μονάχα για μια ορισμένη ανάγνωση αυτής της ανάγνωσης: για μια ανάγνωση άμεση που δεν θέτει ερωτήματα σ' αυτά που διαβάζει, αλλά παίρνει τις μετρητοίς τις προφάνειες του κειμένου που διαβάζει. Στην πραγματικότητα, αν κοιτάξουμε από κοντά τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ διαβάζει τον Σμιθ και τον Ρικάρντο - τους χρησιμοποιώ εδώ ως παράδειγμα - θα δούμε ότι είναι αρκετά ιδιόρρυθμος. Πρόκειται για μια διπλή ανάγνωση - ή καλύτερα για μια ανάγνωση που χρησιμοποιεί δύο ριζικά διαφορετικές αρχές ανάγνωσης.

Σε μια πρώτη ανάγνωση, ο Μαρξ διαβάζει το λόγο του προκατόχου του (π.χ. του Σμιθ) μέσω του δικού του λόγου. Αυτή η υπό ορισμένο πρίσμα ανάγνωση, στην οποία βλέπουμε το κείμενο του Σμιθ μέσω του κειμένου του Μαρξ, που προβάλλεται πάνω του σαν μέτρο, συντάσσει έναν κατάλογο των σημείων συμφωνίας και διαφωνίας, δηλαδή έναν απολογισμό των ανακαλύψεων και των σφαλμάτων του Σμιθ, των θετικών και αρνητικών στοιχείων, των παρουσιών και απουσιών του. Στην πραγματικότητα πρόκειται για μια αναδρομική θεωρητική ανάγνωση, όπου τα όσα ο Σμιθ δεν μπόρεσε να δει και να καταλάβει εμφανίζονται ως απόλυτη έλλειψη. Ορισμένες ελλείψεις παραπέμπουν σε άλλες, και αυτές σε κάποια αρχική έλλειψη. Ωστόσο αυτή η αναγωγή δεν μας επιτρέπει να ξεφύγουμε από τη διαπίστωση παρουσιών και απουσιών. Η ανάγνωση δεν εξηγεί τα αίτια των ελλείψεων, αφού τις αναιρεί με το να τις διαπιστώνει: μέσα από τη συνέχεια του λόγου του, ο Μαρξ δείχνει τα αόρατα - για τον Σμιθ - κενά που υπάρχουν κάτω από τη φαινομενική συνέχεια του σμιθιανού λόγου. Ο Μαρξ ερμηνεύει πολύ συχνά αυτές τις ελλείψεις ως απροσεξίες του Σμιθ, ήτοι ως κυριολεκτικές απουσίες: ο Σμιθ δεν μπόρεσε να δει αυτό που βρισκόταν μπροστά στα μάτια του, δεν μπόρεσε να πιάσει αυτό που είχε στα χέρια του. «Αβλεψίες» που τελικά ανάγονται σχεδόν όλες στην «τεράστια αβλεψία» της σύγχυσης του σταθερού με το μεταβλητό κεφάλαιο, που με τον «απίστευτο» παραλογισμό της κυριαρχεί σε

ολόκληρη την κλασική οικονομία. Έτσι, κάθε ελάττωμα στο σύστημα των εννοιών που συνθέτει τη γνώση ανάγεται στο ψυχολογικό ελάττωμα της «όρασης».

Αν όμως η απουσία όρασης αιτιολογεί τις αβλεψίες, αυτό σημαίνει αναγκαστικά και ότι η παρουσία και η οξύτητα της «όρασης» αιτιολογεί τις θεάσεις: δηλαδή όλες τις αναγνωρισμένες γνώσεις.

Η ενιαία αυτή λογική της αβλεψίας και της θέασης μας αποκαλύπτει το πρόσωπό της: είναι η λογική μιας αντίληψης για τη γνώση, σύμφωνα με την οποία ολόκληρο το έργο γνώσης ανάγεται ουσιαστικά στην αναγνώριση της απλής σχέσης της όρασης και η φύση του αντικειμένου ανάγεται στην απλή κατάσταση του δεδομένου. Ό,τι δεν είδε ο Σμιθ από αδυναμία της όρασης, γίνεται ορατό από τον Μαρξ: τα όσα δεν είδε ο Σμιθ ήταν πέρα για πέρα ορατά, και ακριβώς επειδή ήταν ορατά, ο μιν Σμιθ δεν τα είδε αλλά ο Μαρξ τα είδε. Γυρίζουμε γύρω από το ίδιο σημείο: ξαναπέφτουμε στο μύθο του καθρέφτη όπου η γνώση είναι όραση ενός δεδομένου αντικειμένου ή ανάγνωση ενός έτοιμου κειμένου, όπου αμφότερα είναι η διαφάνεια αυτή καθαυτή, όπου το ελάττωμα της τύφλωσης και η αρετή της διορατικότητας ανήκουν δικαιωματικά στην όραση, στο ανθρώπινο μάτι. Επειδή όμως οι άλλοι μας φέρονται όπως εμείς φερόμαστε στους άλλους, ο Μαρξ ανάγεται στον Σμιθ, με εξαίρεση τη μυωπία. Εκμηδενίζεται η τεράστια εργασία χάρη στην οποία ο Μαρξ ξέφυγε από την υποτιθέμενη μυωπία του Σμιθ. Περιορίζεται στην απλή διαφορά της όρασης στην ηλιόφωτη μέρα όπου δεν είναι μαύρες όλες οι αγελάδες, και εκμηδενίζεται η ιστορική απόσταση και η θεωρητική μετατόπιση με την οποία ο Μαρξ νοεί τη θεωρητική διαφορά, που τελεσίδικα τον χωρίζει από τον Σμιθ. Και τελικά εμείς, μέτοχοι της ίδιας μοίρας της όρασης, είμαστε καταδικασμένοι να μην βλέπουμε στον Μαρξ παρά ό,τι εκείνος είχε δει.

Στον Μαρξ υπάρχει ωστόσο και μια δεύτερη, τελείως διαφορετική ανάγνωση, που δεν επιδέχεται σύγκριση με την πρώτη. Η πρώτη στηρίζεται αποκλειστικά στη διττή και συνδυασμένη διαπίστωση των παρουσιών και των απουσιών, των θεάσεων και των αβλεψιών, και βαρύνεται από μια παράδοση αβλεψία: δεν βλέπει ότι η συνδυασμένη ύπαρξη παρατηρήσεων και αβλεψιών σε έναν συγγραφέα θέτει το πρόβλημα του συνδυασμού τους. Δεν βλέπει αυτό το πρόβλημα, ακριβώς γιατί το πρόβλημα είναι ορατό μόνον ως αόρατο, γιατί το πρόβλημα αφορά κάτι τελείως διαφορετικό από τα δοσμένα αντικείμενα, για τη διαπίστωση των οποίων θα αρκούσε το καθαρό μάτι: αφορά μια αναγκαία αόρατη σχέση ανάμεσα στο πεδίο του ορατού και του μη ορατού, μια σχέση που ορίζει την αναγκαιότητα του σκοτεινού πεδίου του μη ορατού ως αναγκαίο αποτέλεσμα της δομής του ορατού πεδίου.

Για να εξηγηθώ καλύτερα θα αφήσω προς το παρόν εκκρεμή αυτή την απότομη τοποθέτηση του προβλήματος, και θα επανέλθω, αφού πρώτα κάνω μια παρέκβαση αναλύοντας το δεύτερο είδος ανάγνωσης που βρίσκουμε στον Μαρξ. Είναι αρκετό ένα παράδειγμα: το εξαιρετικό 17ο κεφάλαιο του Κεφαλαίου, σχετικά με το μισθό (MEW, 23, 559-561), που έχει ως άμεσο σχολιασμό τις θαυμάσιες θεωρητικές παρατηρήσεις του Ένγκελς στον Πρόλογο του Δεύτερου Βιβλίου. Παραπέμπω λοιπόν στον Μαρξ ως αναγνώστη των κλασικών οικονομολόγων:

«Η κλασική πολιτική οικονομία δανείστηκε από την καθημερινή ζωή χωρίς καμιά κριτική την κατηγορία ‘τιμή της εργασίας’ για να θέσει ακολούθως το ερώτημα πώς καθορίζεται η τιμή αυτή. Κατόνησε γρήγορα ότι η αλλαγή στη σχέση προσφοράς και ζήτησης δεν εξηγεί τίποτε σχετικά με την τιμή της εργασίας, όπως και σχετικά με την τιμή οποιουδήποτε άλλου εμπορεύματος, εκτός από την αλλαγή της, δηλαδή τις διακυμάνσεις των τιμών αγοράς πάνω ή κάτω από ορισμένο μέγεθος. Όταν η ζήτηση και η προσφορά ισορροπούν παύει η διακύμανση της τιμής, αν οι λοιποί όροι παραμένουν αμετάβλητοι. Αλλά τότε παύει επίσης να εξηγεί ο,τιδήποτε η ζήτηση και η προσφορά. Όταν αυτές οι δύο ισορροπούν η τιμή της εργασίας δεν εξαρτάται πλέον από τη σχέση τους. Αυτή η φυσική τιμή αποτελεί το πραγματικό αντικείμενο της ανάλυσης.

Ορισμένοι εξέτασαν μια μεγαλύτερη περίοδο διακυμάνσεων της τιμής αγοράς, π.χ. ένα χρόνο, και βρήκαν πως οι διακυμάνσεις της αντισταθμίζονται οδηγώντας σε ένα μέσο, σταθερό μέγεθος. Αυτό το μέγεθος πρέπει βέβαια να ορισθεί με τρόπο διαφορετικό από την αντισταθμιστική διακύμανση σε σχέση με το ίδιο. Αυτή η τιμή που είναι βασικότερη από τις τυχαίες τιμές αγοράς της εργασίας και τις

ρυθμίζει είναι η 'αναγκαία τιμή των Φυσιοκρατών' ή η 'φυσική τιμή' της εργασίας (Άνταμ Σμιθ) και αναγκαστικώς συνιστά, όπως συμβαίνει και στα άλλα εμπορεύματα, την αξία της εκφρασμένη σε χρήμα. Έτσι η πολιτική οικονομία νόμιζε πως μέσω των τυχαίων τιμών της εργασίας θα οδηγηθεί στην πραγματική αξία της. Όπως και για τα άλλα εμπορεύματα, η αξία αυτή καθορίστηκε ακολούθως από τα έξοδα παραγωγής. Τι είναι όμως τα έξοδα παραγωγής του εργάτη, δηλαδή τα έξοδα που χρειάζονται για να παραχθεί και να αναπαραχθεί ο ίδιος ο εργάτης; Αυτό το ερώτημα αντικατέστησε ασυνείδητα για την πολιτική οικονομία το αρχικό ερώτημα, διότι με τα κόστη παραγωγής του εργάτη κινούνταν διαρκώς σε κύκλο και δεν μπορούσε να ξεφύγει. Αυτό λοιπόν που αποκαλεί αξία της εργασίας (value of labor) είναι στην πραγματικότητα η αξία της εργασιακής δύναμης, η οποία υφίσταται στο πρόσωπο του εργάτη και είναι τόσο διαφορετική από την εργασία όσο και η μηχανή από τις λειτουργίες της. Όσοι ασχολούνται με τη διαφορά ανάμεσα στις τιμές αγοράς της εργασίας και στη λεγόμενη αξία της, με τη σχέση αυτής της τιμής με το ποσοστό κέρδους και με τα δια της εργασίας παραγόμενες αξίες εμπορευμάτων κλπ. δεν θα ανακαλύψουν ποτέ ότι η πορεία της ανάλυσης δεν τους οδηγεί μόνον από τις τιμές αγοράς της εργασίας στην υποτιθέμενη αξία της, αλλά και στο να διαλύσουν και πάλι αυτή την αξία της εργασίας στην αξία της εργασιακής δύναμης. Η έλλειψη συνείδησης γι αυτό το αποτέλεσμα της ανάλυσής τους, η άκριτη αποδοχή των κατηγοριών 'αξία της εργασίας', 'φυσική τιμή της εργασίας' κλπ. ως ύπατη κατάλληλη έκφραση της μελετώμενης αξιακής σχέσης ενέπλεξε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, την κλασική πολιτική οικονομία σε ανυπέρβλητες συγχύσεις και αντιφάσεις, ενώ προσέφερε μια ασφαλή βάση επιχειρήσεων για τις αποκλειστικά για τη φαινομενικότητα ενδιαφερόμενες κοινοτοπίες της χυδαίας οικονομίας».

Παίρνω το εντυπωσιακό αυτό κείμενο γι' αυτό που είναι: σημειώσεις που κρατούσε ο Μαρξ κατά την ανάγνωση της κλασικής οικονομίας. Και πάλι μπαίνουμε στον πειρασμό να πιστέψουμε πως είμαστε καθηλωμένοι σε μιαν αντίληψη για τη γνώση που κάνει απολογισμό παρατηρήσεων και αβλεψιών. Η κλασική πολιτική οικονομία είδε μεν ότι ..., αλλά δεν είδε ότι ..., «δεν κατάφερε ποτέ» να δει ότι ... Φαίνεται δε ότι ο απολογισμός παρατηρήσεων και αβλεψιών γίνεται υπό ένα ορισμένο πρίσμα, ότι δηλαδή οι μαρξιστικές παρουσίες επισημαίνουν τις κλασικές απουσίες. Υπάρχει ωστόσο μια μικρή, ελάχιστη, διαφορά που, προειδοποιώ πάραυτα τον αναγνώστη, κάθε άλλο παρά έχουμε τη διάθεση να μην τη δούμε: Εκείνο που δεν βλέπει η κλασική πολιτική οικονομία, δεν είναι ό,τι δεν βλέπει, αλλά εκείνο ακριβώς που βλέπει. Δεν είναι κάτι που της λείπει, είναι εκείνο που δεν της λείπει. Δεν είναι κάτι που της ξεφεύγει, είναι εκείνο που δεν της ξεφεύγει. Η αβλεψία συνίσταται συνεπώς στο να μη βλέπεις αυτό που βλέπεις. Δεν αναφέρεται λοιπόν στο αντικείμενο αλλά στην ίδια την όραση. Η αβλεψία αφορά την όραση: η μη όραση είναι εσωτερική στην όραση, είναι μια μορφή όρασης, άρα έχει μιαν αναγκαία σχέση με την όραση.

Έτσι αγγίζουμε το πρόβλημά μας, που υπάρχει εντός, και τίθεται διά της έμπρακτης ταυτότητας της οργανικής σύγχυσης της μη όρασης μέσα στην όραση. Με καλύτερη διατύπωση, η διαπίστωση της μη όρασης, ή αβλεψίας, δεν συνιστά ανάγνωση της κλασικής οικονομίας υπό το πρίσμα της θεωρίας του Μαρξ, δεν αποτελεί σύγκριση ανάμεσα στην κλασική θεωρία και στη μαρξιστική, η οποία χρησιμεύει εδώ για μέτρο - δεδομένου ότι εδώ συγκρίνουμε την κλασική θεωρία με τον εαυτό της, τη μη όρασή της με την όρασή της. Συνεπώς εδώ συναντούμε το πρόβλημά μας σε καθαρή κατάσταση, όπως ορίζεται σε μία και μόνη περιοχή, δίχως αναδρομικές αναγωγές στο άπειρο. Κατανοώντας την αναγκαία και παράδοξη ταυτότητα της μη όρασης με την όραση μέσα στην ίδια την όραση, διατυπώνουμε με ακρίβεια το πρόβλημά μας (αναγκαία σχέση ανάμεσα στο ορατό και στο αόρατο) και, θέτοντάς το ορθά, έχουμε την ευκαιρία να το λύσουμε. Πώς είναι όμως δυνατή η ταυτότητα της μη όρασης και της όρασης μέσα στην όραση; Ας ξαναδιαβάσουμε προσεχτικά το κείμενό μας. Μέσα στη ροή των προβλημάτων που είχε θέσει στον εαυτό της η κλασική οικονομία σχετικά με την «αξία της εργασίας», συνέβη κάτι πολύ περίεργο. Η κλασική πολιτική οικονομία «παρήγαγε» (όπως θα πει ο Ένγκελς στον Πρόλογο του Δεύτερου Βιβλίου για την φλογιστική χημεία που «παρήγαγε» το οξυγόνο, και την κλασική οικονομία που «παρήγαγε» την υπεραξία) μια σωστή απάντηση: η αξία της «εργασίας» ισούται με την αξία των μέσων συντήρησης που είναι αναγκαία για την αναπαραγωγή της «εργασίας». Μια ορθή απάντηση είναι πάντα μια ορθή απάντηση. Κάθε αναγνώστης «πρώτου είδους» θα βάλει καλό βαθμό στον Σμιθ και στον Ρικάρντο, και θα προχωρήσει σε άλλες αναλύ-

σεις. Όχι όμως ο Μαρξ. Γιατί το μάτι του Μαρξ τρόπος του λέγειν πεταρίζει λόγω μιας περιέργης ιδιότητας αυτής της απάντησης: είναι η σωστή απάντηση σ' ένα ερώτημα που παρουσιάζει το μοναδικό ελάττωμα να μην έχει τεθεί.

Το αρχικό ερώτημα όπως το διατύπωνε το κείμενο της κλασικής οικονομίας, ήταν: ποια είναι η αξία της εργασίας; Και η απάντηση, αν την περιορίσουμε στο αυστηρό της περιεχόμενο που μπορεί να τεκμηριωθεί πλήρως στο ίδιο το κείμενο της κλασικής οικονομίας που την παράγει, γράφεται ως εξής: «η αξία της (...) εργασίας καθορίζεται από τα έξοδα παραγωγής και αναπαραγωγής της (...) εργασίας». Στο κείμενο της απάντησης υπάρχουν δύο κενά, δύο απουσίες. Εκείνος που μας κάνει να δούμε τα κενά στο κείμενο της απάντησης της κλασικής οικονομίας είναι ο Μαρξ: μας επιτρέπει να δούμε μόνον τι λέει το κλασικό κείμενο μη λέγοντάς το, και τι δεν λέει λέγοντάς το. Συνεπώς, δεν είναι ο Μαρξ που λέει τα όσα το κλασικό κείμενο δεν λέει. Ο Μαρξ δεν παρεμβαίνει για να επιβάλει στο κλασικό κείμενο, εκ των έξω, ένα λόγο που θα αποκάλυπτε την αλαλία του. Το ίδιο το κλασικό κείμενο μας λέει πως σωπαίνει: μας το λέει η σιωπή του, τα ίδια του τα λόγια. Πραγματικά, αν σβήσουμε τα αποσιωπητικά μας, αν καταργήσουμε τα κενά μας, συνεχίζουμε πάντα να έχουμε τον ίδιο λόγο, την ίδια φαινομενικά «πλήρη» φράση: «η αξία της εργασίας καθορίστηκε ακολούθως από τα έξοδα παραγωγής». Αυτή όμως η φράση δεν λέει τίποτε. Τι σημαίνει παραγωγή της «εργασίας»; Τι σημαίνει αναπαραγωγή της «εργασίας»; Μπορούμε να φανταστούμε ότι είναι αρκετό να αντικαταστήσουμε μια λέξη στο τέλος της απάντησης: αντί για «εργασία» να βάλουμε «εργάτης» - και λύνεται το πρόβλημα. «η αξία της (...) εργασίας καθορίζεται από τα έξοδα παραγωγής και αναπαραγωγής του εργάτη». Επειδή όμως εργάτης και εργασία δεν είναι το ίδιο πράγμα, ο όρος στο τέλος της φράσης συγκρούεται με τον όρο της αρχής: το περιεχόμενό τους δεν είναι το ίδιο και δεν μπορεί να γραφεί μια εξίσωση, γιατί ο μισθός δεν αγοράζει τον εργάτη, αγοράζει την «εργασία» του. Πώς εντάσσεται αυτή η πρώτη εργασία στο δεύτερο όρο «εργάτης»; Αυτό σημαίνει ότι, στη διατύπωση της φράσης, και για την ακρίβεια στον όρο «εργασία» στην αρχή της απάντησης και στο τέλος της απάντησης, λείπει κάτι, και η έλλειψη αυτή δηλώνεται καθαρά από τη λειτουργία των όρων στη συνολική φράση. Καταργώντας τα αποσιωπητικά μας - τα κενά μας - αποκαθιστούμε μια φράση που, αν την πάρουμε κατά γράμμα, δείχνει η ίδια μέσα της τους κενούς τόπους, αναδεικνύει τα αποσιωπητικά ως έδρες μιας έλλειψης που παράγεται από το «πλήρες» της ίδιας της διατύπωσης.

Η έλλειψη αυτή εντοπίζεται, από την ίδια την απάντηση, μέσα στην απάντηση, σε άμεση γειτνίαση με τη λέξη «εργασία», είναι η παρουσία μέσα στην απάντηση της απουσίας του ερωτήματός της, είναι η έλλειψη του ερωτήματός της. Γιατί το ερώτημα που έχει τεθεί δεν επαρκεί προφανώς για να εντοπίσει μέσα του αυτή την έλλειψη. «Ποια είναι η αξία της εργασίας;» είναι φράση ταυτόσημη με μια έννοια, μια φράση-έννοια που αρκείται να διατυπώνει την έννοια «αξία της εργασίας», μια φράση-διατύπωση, που δεν δηλώνει καμία έλλειψη, εκτός και αν αυτή η ίδια είναι συνολικά, ως έννοια, μια ελλείπουσα ερώτηση, μια ελλείπουσα έννοια, η έλλειψη μιας έννοιας. Η απάντηση είναι εκείνη που απαντά σχετικά με το ερώτημα, αφού ο χώρος του ερωτήματος περιορίζεται στην έννοια «εργασία», η οποία από την απάντηση δηλώνεται ως ο τόπος της έλλειψης. Η απάντηση μας λέει ότι αυτή καθαυτή η έλλειψη είναι το ερώτημα, και τίποτε άλλο.

Εάν λοιπόν η απάντηση, συμπεριλαμβανομένων των ελλείψεών της, είναι ορθή, και εάν η ερώτησή της δεν είναι παρά η έλλειψη της έννοιάς της, αυτό οφείλεται στο ότι η απάντηση απαντά σε ένα άλλο ερώτημα, το οποίο παρουσιάζει το εξής χαρακτηριστικό: δεν έχει διατυπωθεί στα κείμενα της κλασικής οικονομίας, αλλά έχει διατυπωθεί με αποσιωπητικά στην απάντησή του, για την ακρίβεια στα αποσιωπητικά της απάντησής του. Γι' αυτό ο Μαρξ μπορεί να γράφει: «Αυτό το ερώτημα αντικατέστησε ασυνείδητα για την πολιτική οικονομία το αρχικό ερώτημα».

Γι' αυτό μπορεί ο Μαρξ να θέτει το μη διατυπωμένο ερώτημα, διατυπώνοντας απλά και μόνο την έννοια που είναι παρούσα με μη διατυπωμένη μορφή στα κενά της απάντησης, παρούσα στην απάντηση σε σημείο που να παράγει και να προξενεί την εμφάνιση των ίδιων των κε-



νών μέσα της, ως κενών μιας παρουσίας. Ο Μαρξ αποκαθιστά τη συνέχεια της διατύπωσης εισάγοντας-αποκαθιστώντας μέσα στη διατύπωση την έννοια εργασιακή δύναμη, που είναι παρούσα στα κενά της διατύπωσης της απάντησης της κλασικής πολιτικής οικονομίας. Όταν δε ο Μαρξ δημιουργεί-αποκαθιστά τη συνέχεια της απάντησης, με τη διατύπωση της έννοιας εργασιακή δύναμη, παράγει ταυτόχρονα την ερώτηση που μέχρι τότε δεν είχε τεθεί, και στην οποία απαντά η μέχρι τότε άνευ ερωτήσεως απάντηση.

Και τότε έχουμε την εξής απάντηση: «η αξία της δύναμης εργασίας καθορίζεται από τα έξοδα παραγωγής και αναπαραγωγής της δύναμης εργασίας» -και η ερώτηση παίρνει την εξής μορφή: «ποια είναι η αξία της εργασιακής δύναμης;»

Ξεκινώντας από την αποκατάσταση μιας διατύπωσης που είχε κενά και την παραγωγή του ερωτήματός της με βάση την απάντηση, μπορούμε να φέρουμε στο φως τους λόγους που εξηγούν την τυφλότητα της κλασικής οικονομίας απέναντι σε κάτι που ωστόσο βλέπει, και άρα τη μη όραση που είναι εσωτερική στην όρασή της. Ακόμα καλύτερα, φαίνεται ότι ο μηχανισμός με τον οποίο ο Μαρξ μπορεί να βλέπει αυτό που η κλασική οικονομία δεν βλέπει ενώ βλέπει, είναι ταυτόσημος με το μηχανισμό με τον οποίο ο Μαρξ βλέπει ό,τι δεν βλέπει η κλασική οικονομία. είναι επίσης ταυτόσημος, καταρχήν τουλάχιστον, με το μηχανισμό με τον οποίο διαλογιζόμαστε το εγχείρημα της θέασης μιας μη θέασης του ορατού, διαβάζοντας ένα κείμενο του Μαρξ που αποτελεί με τη σειρά του ανάγνωση του κειμένου της κλασικής οικονομίας.

Αυτό το σημείο είναι το κατάλληλο για να ανακαλύψουμε την αιτία αυτής της αβλεψίας που συνδέεται με τη θέαση: πρέπει να μεταρρυθμίσουμε εκ θεμελίων την ιδέα που έχουμε σχηματίσει για τη γνώση, να εγκαταλείψουμε το μύθο των αντικατοπτρισμών της άμεσης θέασης και ανάγνωσης και να νοήσουμε τη γνώση ως παραγωγή.

Αν η πολιτική οικονομία έπεσε σε κάποια παρανόηση, η παρανόηση αυτή αφορά τελικά το μετασχηματισμό του αντικείμενου της αβλεψίας της. Εκείνο που δεν βλέπει η πολιτική οικονομία δεν είναι ένα προϋπάρχον αντικείμενο, που θα μπορούσε να το δει αλλά δεν το είδε. Είναι ένα αντικείμενο που το παράγει αυτή με το γνωστικό της εγχείρημα και δεν υπήρχε πριν από αυτή. για την ακρίβεια, εκείνο που δεν βλέπει είναι αυτή η ίδια η παραγωγή, αυτό το ίδιο το αντικείμενο. Δηλαδή, η πολιτική οικονομία δεν βλέπει ακριβώς τι κάνει: παράγει μια νέα απάντηση δίχως ερώτημα, παράγοντας ταυτόχρονα και ένα καινούργιο λανθάνον ερώτημα, που αποτελεί την κρυμμένη πλευρά της νέας απάντησης. Μέσα από τα κενά της νέας απάντησης η πολιτική οικονομία παρήγαγε ένα καινούργιο ερώτημα, «εν αγνοία της». «Αυτό το ερώτημα αντικατέστησε ασυνείδητα για την πολιτική οικονομία το αρχικό ερώτημα», και παρήγαγε ένα καινούργιο πρόβλημα, αλλά χωρίς να το ξέρει. Αντιθέτως μάλιστα είναι πεπεισμένη ότι παρέμεινε στο πεδίο του παλιού προβλήματος, ενώ «ασυνείδητα» άλλαξε πεδίο. Η τυφλότητά της, η «αβλεψία» της οφείλονται στη σύγχυση ανάμεσα στο τι παράγει και στο τι βλέπει, οφείλεται στην «παρανόηση» που σε άλλα σημεία ο Μαρξ χαρακτηρίζει «λογοπαίγνιο» (Wortspiel) αναγκαστικά ανεξιχνίαστο γι' αυτόν που το διατυπώνει.

Γιατί η πολιτική οικονομία μένει αναγκαστικά τυφλή απέναντι σ' αυτό που παράγει και απέναντι στην παραγωγική της εργασία; Επειδή έχει τα μάτια της καρφωμένα στο παλιό της ερώτημα και εξακολουθεί να συσχετίζει τη νέα της απάντηση με το παλιό της ερώτημα. επειδή μένει προσηλωμένη στον παλιό «ορίζοντα», όπου το νέο πρόβλημα «δεν είναι ορατό». Έτσι οι μεταφορές με τις οποίες ο Μαρξ στοχάζεται την αναγκαία αυτή «παρανόηση» βασίζονται στην εικόνα της αλλαγής εδάφους και της σύστοιχης αλλαγής ορίζοντα. Μας υποβάλλουν μια πολύ σημαντική παρατήρηση που δεν μας αφήνει να πέσουμε στην ψυχολογική εκδοχή της «αβλεψίας» ή της «άγνοιας». Στην πραγματικότητα αυτό που κρίνεται με την παραγωγή του νέου αυτού προβλήματος που εν αγνοία της θέτει η νέα απάντηση, δεν είναι ένα συγκεκριμένο καινούριο αντικείμενο που εμφανίζεται, ανάμεσα σε άλλα γνωστά αντικείμενα, ως απρόσκλητος επισκέπτης σε οικογενειακή συγκέντρωση. Αυτό θέτει το ζήτημα μετασχηματισμού του συνολικού εδάφους και ορίζοντα στους οποίους παρήχθη το νέο πρόβλημα. Η ανάδυση του νέου αυτού κρίσιμου προβλήματος δίνει απλά το στίγμα ενός πιθανού κρίσιμου μετασχηματισμού, μιας πιθανής

λανθάνουσας μεταλλάξης, που επηρεάζουν την πραγματικότητα αυτού του εδάφους σ' όλη του την έκταση μέχρι τα έσχατα όρια του «ορίζοντά» του. Για να επαναλάβω μια παλιότερη διατύπωσή μου, το γεγονός ότι παράγεται ένα νέο πρόβλημα με αυτόν τον κρίσιμο χαρακτήρα αποτελεί αβέβαιη ένδειξη της πιθανής παραγωγής μιας νέας θεωρητικής προβληματικής, της οποίας αυτό το πρόβλημα συνιστά σύμπτωμα. Ο Ένγκελς, στον Πρόλογο στο Δεύτερο Βιβλίο του *Κεφαλαίου*, μιλά σαφέστατα: η απλή «παραγωγή» του οξυγόνου από τη φλογιστική χημεία και της υπεραξίας από την κλασική οικονομία εμπεριέχουν τα μέσα όχι μόνο για να τροποποιήσουμε την παλιά θεωρία σε κάποιο σημείο της, αλλά και για να «ανατρέψουμε» τη χημεία ή την οικονομία «συνολικά» (*MEW* 24, 22-23). Εκείνο λοιπόν που κρίνεται σε τούτο το αστάθμητο και φαινομενικά περιορισμένης εμβέλειας γεγονός είναι η πιθανότητα μιας επαναστατικής αλλαγής στην παλιά θεωρία, δηλαδή στο σύνολο της παλιάς προβληματικής. Έτσι έχουμε μπροστά μας ένα γεγονός που αποτελεί γνώρισμα αυτής καθαυτής της ύπαρξης της επιστήμης: η επιστήμη μπορεί να θέτει προβλήματα μονάχα στο έδαφος και στον ορίζοντα μιας ορισμένης θεωρητικής δομής, δηλαδή της προβληματικής της, η οποία αποτελεί την απόλυτα προσδιορισμένη συνθήκη εφικτότητας και επομένως τον απόλυτο καθορισμό των μορφών τοποθέτησης κάθε προβλήματος σε μια συγκεκριμένη στιγμή της επιστήμης.

Έτσι καταφέρνουμε να εννοήσουμε πώς καθορίζεται το ορατό ως ορατό και το μη ορατό ως μη ορατό, καθώς και τον οργανικό δεσμό που συνδέει το μη ορατό με το ορατό. Ορατό είναι κάθε αντικείμενο ή πρόβλημα που βρίσκεται στο έδαφος και στον ορίζοντα, δηλαδή στο συγκεκριμένο και δομημένο πεδίο της θεωρητικής προβληματικής ενός θεωρητικού κλάδου. Πρέπει να πάρουμε αυτές τις λέξεις στην κυριολεξία τους. Έτσι προκύπτει ότι η όραση δεν είναι ένα γεγονός που αφορά το άτομο ως υποκείμενο προικισμένο με την ικανότητα «να βλέπει», ικανότητα που άλλοτε ασκεί προσεκτικά και άλλοτε απρόσεκτα. Η όραση είναι αποτέλεσμα των δομικών προϋποθέσεων της προβληματικής, η όραση είναι η εμμενής σχέση αντανάκλασης του πεδίου της προβληματικής στα αντικείμενά του και στα προβλήματά του. Έτσι η θέαση χάνει τα θρησκευτικά προνόμια της ιερής ανάγνωσης: δεν είναι πλέον παρά η αντανάκλαση της εμμενούς αναγκαιότητας που συνδέει το αντικείμενο ή το πρόβλημα με τους όρους ύπαρξής του, που εξαρτώνται από τις συνθήκες της παραγωγής του. Στην κυριολεξία εκείνο που βλέπει ό,τι υπάρχει στο πεδίο που ορίζεται από μια θεωρητική προβληματική δεν είναι πλέον το μάτι (το μάτι του πνεύματος) ενός υποκειμένου: είναι το ίδιο το πεδίο που βλέπει τον εαυτό του μέσα στα αντικείμενα ή τα προβλήματα που ορίζει - και η όραση δεν είναι παρά η αναγκαία αντανάκλαση του πεδίου στα αντικείμενά του. (Έτσι μπορούμε να καταλάβουμε τη «σύγχυση» στην οποία πέφτουν οι κλασικές φιλοσοφίες της όρασης όταν βρίσκονται στη δυσάρεστη θέση να οφείλουν να ομολογήσουν ότι το φως της όρασης προέρχεται ταυτόχρονα από το μάτι και από το αντικείμενο).

Η ίδια σχέση που ορίζει το ορατό, ορίζει και το μη ορατό ως το σκιασμένο αντίθετό του. Το πεδίο της προβληματικής ορίζει και δομεί το μη ορατό ως χώρο που ορίζεται ως αποκλεισμένος, αποκλεισμένος από το πεδίο της ορατότητας και οριζόμενος ως αποκλεισμένος από την ίδια την ύπαρξη και δομή του πεδίου της προβληματικής, ως στοιχείο που απαγορεύει και απωθεί την αντανάκλαση του πεδίου στο αντικείμενό του, δηλαδή τον αναγκαίο και εμμενή συσχετισμό της προβληματικής με κάποιο αντικείμενό της. Αυτό συμβαίνει και με το οξυγόνο στη θεωρία της φλογιστικής χημείας και με την υπεραξία και τον προσδιορισμό της «αξίας της εργασίας» στην κλασική οικονομία. Τα νέα αυτά αντικείμενα και προβλήματα είναι αναγκαστικά μη ορατά μέσα στο πεδίο της υπάρχουσας θεωρίας, γιατί δεν είναι αντικείμενά της, γιατί είναι οι απαγορεύσεις της - αντικείμενα και προβλήματα που κατ' ανάγκη δεν έχουν αναγκαίες σχέσεις με το πεδίο του ορατού που ορίζει αυτή η προβληματική. Είναι μη ορατά γιατί έχουν δικαίως απορριφθεί, έχουν απωθηθεί από το πεδίο του ορατού: γι' αυτό και η φευγαλέα παρουσία τους στο πεδίο, όταν σε τελείως ειδικές και ενδεικτικές περιστάσεις εμφανισθούν, περνά απαρατήρητη, γίνεται στην κυριολεξία μια αφανής απουσία - αφού η λειτουργία του πεδίου έγκειται ακριβώς στο ότι δεν τα βλέπει και απαγορεύει τη θέασή τους. Και εδώ το μη ορατό δεν είναι συνάρ-

τηση της όρασης ενός υποκειμένου, όπως δεν είναι και το ορατό: μη ορατό σημαίνει ότι η θεωρητική προβληματική δεν βλέπει τα μη αντικείμενά της. Το μη ορατό είναι το σκοτάδι, το μάτι που τυφλώνεται από την αντανάκλαση της θεωρητικής προβληματικής πάνω του, όταν περνά με κλειστά μάτια από τα μη αντικείμενά της, τα μη προβλήματά της, για να μην τα κοιτάξει.

Μετά από την αναφορά στις συνθήκες εφικτότητας του ορατού και του μη ορατού, του εξωτερικού και του εσωτερικού στο θεωρητικό πεδίο που ορίζει το ορατό, για την οποία δανειστήκαμε τους όρους από τα πολύ σημαντικά τμήματα του προλόγου του Μισέλ Φουκώ στην *Ιστορία της Τρέλλας* - μπορούμε ίσως να κάνουμε ένα παραπάνω βήμα και να δείξουμε ότι μπορεί να υπάρξει μια κάποια σχέση αναγκαιότητας ανάμεσα στο ορατό και το μη ορατό με την έννοια που δώσαμε εδώ σε αυτούς τους όρους. Το μη ορατό ενός ορατού πεδίου δεν είναι γενικά, στην ανάπτυξη μιας θεωρίας, ο,τιδήποτε εξωτερικό και ξένο σε σχέση με ορατό που ορίζει αυτό το πεδίο. Το μη ορατό ορίζεται από το ορατό ως δικό του μη ορατό, ως δική του απαγόρευση θέασης: το μη ορατό δεν είναι απλά το έξω από το ορατό, για να χρησιμοποιήσουμε και πάλι αυτή τη μεταφορά χώρου, δεν συνιστά το εξωτερικό σκότος του αποκλεισμού. Αποτελεί το εσωτερικό σκότος του αποκλεισμού, που είναι εσωτερικός σε σχέση με το ορατό, δεδομένου ότι ορίζεται από τη δομή του ορατού. Με άλλα λόγια, οι γοητευτικές μεταφορές του εδάφους, του ορίζοντα και των ορίων ενός ορατού πεδίου που ορίζεται από δεδομένη προβληματική μπορεί να μας οδηγήσουν σε μια εσφαλμένη ιδέα για τη φύση αυτού του πεδίου αν πάρουμε κατά γράμμα τη χωρική μεταφορά και νοήσουμε το πεδίο ως χώρο που ορίζεται από έναν άλλο, εξωτερικό χώρο. Αυτός ο άλλος χώρος βρίσκεται επίσης μέσα στον πρώτο, είναι ένας χώρος που περιέχεται στον πρώτο ως απάρνησή του. Αυτός ο άλλος χώρος είναι ουσιαστικά ο πρώτος χώρος που ορίζεται ως απάρνηση όσων θέτει εκτός των ορίων του. Έχει δηλαδή μόνο εσωτερικά όρια και περιέχει το έξω του στον εαυτό του. Το παράδοξο λοιπόν του θεωρητικού πεδίου έγκειται, αν θέλουμε να διατηρήσουμε τη χωρική μεταφορά, στο ότι είναι ένας χώρος άπειρος, ακριβώς επειδή είναι ορισμένος, ένας χώρος δίχως όρια, δίχως εξωτερικά σύνορα που να τον χωρίζουν από το οτιδήποτε. Αυτό συμβαίνει διότι ορίζεται και περιορίζεται μέσα στον εαυτό του, έχοντας μέσα του τον πεπερασμένο ορισμό του, που το καθιστά ό,τι είναι, αποκλείοντας ό,τι δεν είναι. Με τον ορισμό του - πράξη κατεξοχήν επιστημονική - γίνεται ταυτόχρονα άπειρο στο είδος του και σηματοδεύεται στο εσωτερικό του, σε όλους τους καθορισμούς του από τα όσα αποκλείει από το ίδιο, μέσα στο ίδιο, ο ορισμός του.

Σε ορισμένες κρίσιμες και πολύ ιδιόμορφες περιστάσεις, η ανάπτυξη των ερωτημάτων που παράγει η προβληματική (στην περίπτωση μας η ανάπτυξη των ερωτημάτων της πολιτικής οικονομίας που διερωτάται για την «αξία της εργασίας») καταλήγει στο να παραγάγει τη φευγάλη παρουσία μιας θέασης του μη ορατού μέρους της στο ορατό πεδίο της υπάρχουσας προβληματικής. Τότε το προϊόν δεν μπορεί παρά να είναι μη ορατό, αφού το φως του πεδίου το διαπερνά στα τυφλά δίχως να αντανάκλαται πάνω του. Αυτό το μη ορατό χάνεται ως θεωρητική παραδρομή, απουσία, έλλειψη ή σύμπτωμα. Εκδηλώνεται όπως είναι, δηλαδή ως μη ορατό για τη θεωρία. Γι' αυτό ο Σμιθ διαπράττει την «αβλεψία» του.

Για να δούμε το μη ορατό, για να δούμε τις «αβλεψίες», για να εντοπίσουμε τα κενά στην πληρότητα του λόγου και τα λευκά σημεία στο σφιχτοδεμένο κείμενο, δεν χρειάζεται μάτι κοφτερό ή παρατηρητικό, αλλά κάτι τελείως διαφορετικό, ένα μάτι γυμνασμένο και ανανεωμένο, που να προκύπτει από την αντανάκλαση της «αλλαγής πεδίου» στην άσκηση της όρασης, εκεί όπου ο Μαρξ απεικονίζει το μετασχηματισμό της προβληματικής. Θεωρώ εδώ το μετασχηματισμό ως δεδομένο, χωρίς να επιχειρώ την ανάλυση του μηχανισμού που τον θέτει σε κίνηση και τον ολοκληρώνει. Δεν μπορώ να εξετάσω εδώ μια σειρά προβλημάτων: το ότι η «αλλαγή πεδίου» που έχει ως αποτέλεσμα αυτή η μεταβολή της ματιάς είναι προϊόν εντελώς ειδικών, σύνθετων και συχνά δραματικών συνθηκών. το ότι επ' ουδενί λόγω μπορεί να αναχθεί στον ιδεαλιστικό μύθο σύμφωνα με τον οποίο το πνεύμα παίρνει τάχα την απόφαση να αλλάξει «σκοπιά». το ότι θέτει σε κίνηση μια ολόκληρη διαδικασία, την οποία δεν παράγει η όραση του υποκειμένου, αλλά την αντικαθρεφτίζει στη θέση του. το ότι σ' αυτή τη διαδικασία πραγματικού μετασχηματι-

σμού των μέσων παραγωγής της γνώσης οι αξιώσεις ενός «συντακτικού υποκειμένου» είναι το ίδιο ανεδαφικές όσο και οι αξιώσεις ενός υποκειμένου της όρασης στην παραγωγή του ορατού. Όλα συμβαίνουν στη διαλεκτική κρίση της μεταβολής μιας θεωρητικής δομής, όπου το υποκείμενο δεν παίζει το ρόλο που πιστεύει πως παίζει, αλλά εκείνον που του δόθηκε από το μηχανισμό αυτής της διαδικασίας. Θα αρκεστούμε στην επισήμανση ότι το υποκείμενο πρέπει να έχει πάρει τη νέα του θέση στο νέο πεδίο, με άλλα λόγια να έχει τοποθετηθεί και μάλιστα εν μέρει εν αγνοία του στο νέο πεδίο, ώστε να μπορέσει να ρίξει στο παλιό μη ορατό τη γυμνασμένη ματιά που θα το κάνει ορατό το μη ορατό. Αν ο Μαρξ μπορεί να δει αυτό που ξεφεύγει από τη ματιά του Σμιθ, είναι γιατί τοποθετήθηκε στο νέο πεδίο που είχε διαμορφώσει εν αγνοία της η παλιά προβληματική με το να δώσει στοιχεία μιας νέας απάντησης.

Αυτή είναι η δεύτερη ανάγνωση που κάνει ο Μαρξ: μια ανάγνωση που τολμούμε να αποκαλέσουμε «ενδεικτική» (symptomale), εφόσον φανερώνει το αφανές στο κείμενο που διαβάσει και ταυτόχρονα το συσχετίζει με ένα άλλο κείμενο που υπάρχει ως αναγκαία απουσία μέσα στο πρώτο. Όπως και η πρώτη ανάγνωση, έτσι και η δεύτερη ανάγνωση του Μαρξ προϋποθέτει ότι υπάρχουν δύο κείμενα και ότι το πρώτο μετριέται με βάση το δεύτερο. Όμως εκείνο που ξεχωρίζει τη νέα ανάγνωση από την παλιά είναι το ότι στη νέα το δεύτερο κείμενο αρθρώνεται στις παραδρομές του πρώτου. Και εδώ, τουλάχιστον όσον αφορά τα θεωρητικά κείμενα (εδώ αναλύουμε μόνο την ανάγνωση θεωρητικών κειμένων), παρουσιάζεται η αναγκαιότητα και η δυνατότητα μιας ταυτόχρονης ανάγνωσης σε δύο επίπεδα.

Οι εργασίες που θα διαβάσετε - αν μπορεί να θεωρηθούν Λόγοι θεωρητικής σημασίας, τουλάχιστον σε ορισμένα σημεία τους - δεν ξεφεύγουν από το νόμο που διατυπώνουμε. Αποπειρώνται να εφαρμόσουν στην ανάγνωση του Μαρξ την «ενδεικτική» ανάγνωση, με την οποία ο Μαρξ κατόρθωσε να διαβάσει το μη αναγνώσιμο στο κείμενο του Σμιθ, συγκρίνοντας την αρχικώς ορατή προβληματική με την μη ορατή προβληματική που περιεχόταν στο παράδοξο φαινόμενο μιας απάντησης που δεν αντιστοιχούσε σε κανένα από τα ερωτήματα που είχαν τεθεί. Θα δούμε επίσης πως μια ριζική διαφορά χωρίζει με άπειρη απόσταση τον Μαρξ από τον Σμιθ και κατά συνέπεια τη σχέση μας με τον Μαρξ από τη σχέση του Μαρξ με τον Σμιθ. Ο Σμιθ παράγει στο κείμενό του μιαν απάντηση που όχι μόνο δεν απαντά σε κανένα από τα άμεσα προηγούμενα ερωτήματα, αλλά δεν απαντά και σε κανένα από τα ερωτήματα που είχε θέσει σε όλα τα σημεία του έργου του. Αντίθετα, όταν συμβεί να διατυπώνει ο Μαρξ μια απάντηση χωρίς ερώτημα, αρκεί λίγη υπομονή και οξυδέρκεια για να ανακαλύψουμε το ερώτημα καθ' εαυτό σε άλλο σημείο του έργου του Μαρξ, είκοσι ή εκατό σελίδες πιο κάτω, ή με αφορμή άλλο αντικείμενο ή σε ένα ολότελα διαφορετικό ζήτημα, ή, ορισμένες φορές, στο άμεσο σχόλιο του Ένγκελς, που έχει κάποιες μεγαλοφυείς εκλάμπειες. Και αν, όπως τολμήσαμε να υποστηρίξουμε, σίγουρα υπάρχει στον Μαρξ μια σημαντική απάντηση σ' ένα ερώτημα που δεν έχει τεθεί πουθενά, αυτή η απάντηση που τελικά ο Μαρξ κατορθώνει να διατυπώσει μόνο μέσα από πολλαπλές εικόνες που προσφέρονται για να την εκφράσουν, η απάντηση της «Darstellung» και των διαδοχικών εκδόχων της, αυτό αναμφίβολα συμβαίνει γιατί ο Μαρξ δεν είχε στη διάθεσή του την εποχή που ζούσε, και δεν μπόρεσε να διαμορφώσει όσο ζούσε την κατάλληλη έννοια για να νοήσει αυτό που παρήγαγε: την έννοια της δραστηκής επίδρασης (efficace) μιας δομής στα στοιχεία της. Θα μου αντιλέξετε ότι αυτό είναι απλά μια φράση και λείπει μόνον αυτή η φράση, αφού το αντικείμενό της υπάρχει μπροστά μας. Ωστόσο αυτή η φράση αποτελεί μια έννοια, και η δομική έλλειψή της επιδρά σε ορισμένα θεωρητικά αποτελέσματα, σε ορισμένες μορφές που λαμβάνει ο Λόγος του Μαρξ και σε ορισμένες από τις γνωστές διατυπώσεις του, οι οποίες δεν μένουν χωρίς συνέπειες. Έτσι ίσως θα μπορέσει να φωτιστεί η πραγματική παρουσία ορισμένων εγγειανών μορφών και αναφορών στο Λόγο του Κεφαλαίου, αλλά τούτη τη φορά από τα μέσα, και όχι σαν κατάλοιπο του παρελθόντος, σαν επιβίωση, σαν χαριτωμένο φλερτάρισμα (το περίφημο «Kokettieren»), ή σαν παγίδα για κουτούς (το πλεονέκτημα της διαλεκτικής μου είναι πως λέω τα πράγματα σιγά-σιγά, και εκεί που νομίζουν πως τέλειωσα και είναι έτοιμοι να με αντικρούσουν, απλά αποδεικνύουν τη βαθιά τους ανοησία! - Γράμμα στον Ένγκελς, 26-6-1867). Τώρα θα φωτιστεί από τα

μέσα, ως ακριβές μέτρο μιας ενοχλητικής αλλά αναπόφευκτης απουσίας, της απουσίας της έννοιας (και όλων των υποεννοιών) της δραστηκής επίδρασης μιας δομής στα στοιχεία της, που είναι το ορατό-μη ορατό και παρόν-απόν κλειδί ολόκληρου του έργου του Μαρξ. Και τότε ίσως να μπορούμε να σκεφτούμε πως, αν ο Μαρξ «παίζει» τόσο καλά με τις εγγειανές διατυπώσεις σε ορισμένα τμήματα του έργου του, αυτό μπορεί να μην είναι απλά και μόνο ένα κομψό παίγνιο ή μια διακωμώδηση, αλλά ένα πραγματικό δράμα με όλη τη σημασία της λέξης, όπου παλιές έννοιες παίζουν απελπισμένα το ρόλο του απόντος που δεν έχει όνομα προκειμένου να τον καλέσουν αυτοπροσώπως στη σκηνή – «παράγοντας» την παρουσία του μόνον μέσα από τα σφάλματά τους, με την απόσταση ανάμεσα σε πρόσωπα και ρόλους.

Αν αληθεύει το ότι η διαπίστωση και ο εντοπισμός αυτής της έλλειψης, που είναι φιλοσοφική, μπορεί να μας φέρει στο κατώφλι της φιλοσοφίας του Μαρξ, μπορούμε να ελπίζουμε και σε άλλα οφέλη σχετικά με τη θεωρία της ιστορίας. Μια εννοιολογική έλλειψη που δεν φανερώνεται ως έλλειψη, αλλά επιβεβαιώνεται ως μη έλλειψη και δηλώνεται ως πληρότητα, μπορεί σε ορισμένες περιστάσεις να θέσει σοβαρά εμπόδια στην ανάπτυξη μιας επιστήμης ή ορισμένων κλάδων της. Για να πειστούμε, αρκεί να παρατηρήσουμε ότι μια επιστήμη προοδεύει, δηλαδή ζει, μόνο αν δείχνει πολύ μεγάλη προσοχή στα σημεία θεωρητικής αδυναμίας της. Γι' αυτό το λόγο η ζωή της εξαρτάται λιγότερο απ' όσα ξέρει και πιο πολύ από τα όσα δεν ξέρει: με την απόλυτη προϋπόθεση ότι θα εντοπίσει το μη γνωστό και θα το διατυπώσει με την αυστηρότητα ενός προβλήματος. Το μη γνωστό μιας επιστήμης δεν είναι λοιπόν, όπως πιστεύει η εμπειριστική ιδεολογία, το «κατάλοιπό» της, αυτό που αφήνει εκτός της, αυτό που δεν μπορεί να συλλάβει ή να λύσει. Είναι κυρίως ό,τι εύθραυστο κουβαλά μέσα της με τη φαινομενική μορφή της πιο ισχυρής «προφάνειας», είναι οι σιωπές στη ροή του λόγου της, οι εννοιολογικές ελλείψεις, τα κενά στην αυστηρότητά της, με μια λέξη, καθετί που παρά την πληρότητά της, «ηχεί κούφιο» στο προσεκτικό αυτί. Αν αληθεύει πως μια επιστήμη προοδεύει και ζει μαθαίνοντας να ακούει μέσα της ό,τι «ηχεί κούφιο», τότε ίσως κάτι από τη ζωή της μαρξιστικής θεωρίας της ιστορίας έμεινε μετέωρο στο σημείο όπου ο Μαρξ επισημαίνει με χίλιους τρόπους την παρουσία μιας έννοιας βασικής για τη σκέψη του, η οποία απουσιάζει ωστόσο από το Λόγο του.

Να λοιπόν σε τι έγκειται η ενοχή της φιλοσοφικής ανάγνωσης που πραγματοποιήσαμε στο Κεφάλαιο: διαβάσαμε τον Μαρξ τηρώντας τους κανόνες μιας ανάγνωσης που μας δίδαξε με εντυπωσιακό τρόπο ο ίδιος, διαβάζοντας την κλασική πολιτική οικονομία. Θεληματικά, λοιπόν, ομολογούμε την ενοχή μας, και την επιτείνουμε, γαντζωνόμαστε γερά πάνω της, σαν να ήταν το σημείο που με κάθε τρόπο πρέπει να κρατήσουμε, για να έχουμε την ελπίδα πως μια μέρα θα πατήσουμε πάνω του και θα δούμε την άπειρη έκταση που περιέχεται στο μικροσκοπικό πεδίο του: την έκταση της φιλοσοφίας του Μαρξ.

Όλοι μας αναζητούμε αυτή τη φιλοσοφία. Τα πρακτικά της φιλοσοφικής ρήξης, που περιέχονται στη Γερμανική Ιδεολογία, δεν μας την προσφέρουν. Το ίδιο ισχύει για τις προγενέστερες Θέσεις για το Φόιερμπαχ, αυτές τις λίγες εκθαμβωτικές αστραπές, που σκίζουν τα σκοτάδια της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και μας δίνουν μια φευγαλέα εικόνα ενός άλλου κόσμου, που συλλαμβάνεται μέσα από το ανεστραμμένο είδωλο του πρώτου. Ούτε μπορεί να μας την προσφέρουν, τουλάχιστον στην άμεσή μορφή τους και όσο μεγαλοφυής και αν είναι η διάγνωση τους, οι κριτικές του Ένγκελς στο *Αντί-Ντύρινγκ*, όπου αναγκάστηκε «να ακολουθησ(ει) τον κ. Ντύρινγκ στο αχανές εκείνο πεδίο όπου αυτός πραγματεύεται όλα τα πιθανά ζητήματα και μερικά ακόμη» (*MEW* 20, 6), στο πεδίο δηλαδή μιας φιλοσοφικής ιδεολογίας ή κοσμοαντίληψης που έχει πάρει τη μορφή "συστήματος" (στο ίδιο).

Το να πιστεύουμε πως όλη η φιλοσοφία του Μαρξ μας δίνεται στις λίγες ολοζώντανες φράσεις των *Θέσεων για τον Φόιερμπαχ* ή στον αρνητικό λόγο της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, δηλαδή στα Έργα της Τομής, σημαίνει πως παραγνωρίζουμε κατά παράδοξο τρόπο τους όρους που είναι αναγκαίοι για την ανάπτυξη μιας ριζικά νέας θεωρητικής σκέψης που πρέπει να έχει τον καιρό να ωριμάσει, να προσδιορισθεί και να μεγαλώσει. Ο Ένγκελς λέει: «Αυτός ο τρόπος θεώρησης πέρασε από ένα υπερεικονοματικό στάδιο επώασης από τότε που εμφανίσθηκε για πρώτη

φορά στην *Αθλιότητα της Φιλοσοφίας* του Μαρξ και στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* μέχρι τη δημοσίευση του *Κεφαλαίου...*» (στο ίδιο, σ. 8). Το να πιστεύουμε δε πως ολόκληρη η φιλοσοφία του Μαρξ μπορεί να μας δείξει το πρόσωπό της με τις πολεμικές φράσεις ενός έργου που δίνει μάχη στο έδαφος του αντιπάλου, δηλαδή στο έδαφος της φιλοσοφικής ιδεολογίας, όπως πολύ συχνά συμβαίνει στο *Αντί-Ντύρινγκ* (και αργότερα στο *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός*), σημαίνει πως παραγνωρίζουμε τους νόμους της ιδεολογικής πάλης, τη φύση της ιδεολογίας, που αποτελεί το θέατρο διεξαγωγής αυτής της απαραίτητης πάλης, και τελικά, παραγνωρίζουμε την αναγκαία διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφική ιδεολογία, στο χώρο της οποίας διεξάγεται η ιδεολογική πάλη, και στη μαρξιστική Θεωρία ή φιλοσοφία που εμφανίζεται σ' αυτή τη σκηνή για να δώσει μάχη. Το να περιοριζόμαστε στα έργα της Τομής ή στα επιχειρήματα της υστερότερης ιδεολογικής πάλης, σημαίνει πρακτικά ότι διαπράττουμε την «αβλεψία» να μη βλέπουμε ότι το κατεξοχήν έδαφος που μας παρέχεται για να διαβάσουμε τη φιλοσοφία του Μαρξ αυτοπροσώπως είναι το μεγάλο έργο του, *Το Κεφάλαιο*. Αυτό το ξέρουμε ωστόσο εδώ και καιρό από τον Ένγκελς που το δείχνει ξεκάθαρα, ιδίως στον υπέροχο πρόλογο του Δεύτερου Βιβλίου, που κάποτε θα διδάσκεται στα σχολεία. και από τον Λένιν που επισήμαινε διαρκώς πως ολόκληρη η φιλοσοφία του Μαρξ περιέχεται στη «Λογική του Κεφαλαίου» που ο Μαρξ δεν «πρόφτασε» να γράψει.

Ας μην μας αντιληχθεί ότι ζούμε σε άλλον αιώνα, ότι έχει κυλήσει πολύ νερό στο αυλάκι, και τα προβλήματά μας δεν είναι τα ίδια. Εμείς μιλάμε για το γάργαρο νερό που δεν κύλησε ακόμα. Αρχίζοντας από τον Σπινόζα, γνωρίζουμε πολλά ιστορικά παραδείγματα ανθρώπων που δούλεψαν σκληρά για να σκεπάσουν για πάντα και να καταχωνιάσουν στα βάθη της γης, τις πηγές που μπορούσαν να τους ξεδιψάσουν, αλλά τους δημιουργούσαν ακατανίκητο τρόπο. Εδώ και σχεδόν έναν αιώνα η ακαδημαϊκή φιλοσοφία σκεπάζει τον Μαρξ με τη γη της σιωπής που ταιριάζει στους νεκρούς. Την ίδια περίοδο οι σύντροφοι και οι διάδοχοι του Μαρξ υποχρεώθηκαν να δώσουν τις πιο δραματικές και άμεσες μάχες. Η φιλοσοφία του Μαρξ πέρασε ολόκληρη στα ιστορικά τους εγχειρήματα, στην οικονομική, πολιτική και ιδεολογική τους δράση και στα έργα που ήταν απαραίτητα για τη διαμόρφωση και την καθοδήγηση αυτής της δράσης. Σ' αυτή τη μακρόχρονη περίοδο αγώνων, η ιδέα της φιλοσοφίας του Μαρξ, η συνείδηση της ιδιαίτερης της ύπαρξης και λειτουργίας, που ήταν αναγκαίες για την καθαρότητα και αυστηρότητα των γνώσεων που στήριζαν τη δράση, διαφυλάχθηκαν και προστατεύθηκαν απέναντι σε πειρασμούς και επιθέσεις. Για απόδειξη μου φτάνει η κραυγή επιστημονικής συνείδησης, ο *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός*, και ολόκληρο το έργο του Λένιν, το διαρκές αυτό επαναστατικό μανιφέστο για τη γνώση, για την επιστημονική θεωρία - για το τι σημαίνει «παίρνω θέση στη φιλοσοφία», αρχή που διέπει τα πάντα και δεν είναι παρά η οξύτερη συνείδηση της επιστημονικότητας στη νηφάλια και αδιάλλακτη αυστηρότητά της. Να ποια είναι σήμερα η κληρονομιά μας, που ορίζει και το καθήκον μας: έργα, που έχουν προκύψει είτε από τη θεωρητική πρακτική μιας επιστήμης (και πρώτα απ' όλα *Το Κεφάλαιο*), από την οικονομική και πολιτική πρακτική (οι μετασχηματισμοί που επέφερε στον κόσμο η ιστορία του εργατικού κινήματος), ή από το διαλογισμό πάνω σ' αυτή την πρακτική (τα οικονομικά, πολιτικά και ιδεολογικά κείμενα των σπουδαιότερων μαρξιστών). Τα έργα αυτά δεν κουβαλάνε μέσα τους μόνον τη μαρξιστική θεωρία της ιστορίας που εμπεριέχεται στη θεωρία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και στους καρπούς της επαναστατικής δράσης. Κουβαλάνε και τη φιλοσοφική θεωρία του Μαρξ που είναι κρυμμένη βαθιά μέσα τους, πολλές φορές εν αγνοία τους, ακόμα και στις αναπόφευκτες μη ακριβείς αναλύσεις της πρακτικής τους έκφρασης.

Υποστήριξα σε προηγούμενες μελέτες ότι πρέπει να δώσουμε σ' αυτή την πρακτική ύπαρξη της μαρξιστικής φιλοσοφίας που υπάρχει σε πρακτική κατάσταση στην επιστημονική πρακτική ανάλυσης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, δηλαδή στο *Κεφάλαιο* και στην οικονομική και πολιτική πρακτική της ιστορίας του εργατικού κινήματος, την απαραίτητη για τις δικές της και για τις δικές μας ανάγκες θεωρητική μορφή ύπαρξης. Πρότεινα έτσι μια εργασία έρευνας και κριτικής αποσαφήνισης που θα ανέλυε τα μεν δια των δε, σύμφωνα με την ιδιαίτερη φύση και τη βαθμίδα καθεμιάς από αυτές τις μορφές πρακτικής ύπαρξης που ενυπάρχει στα έργα

που αποτελούν την πρώτη ύλη του στοχασμού μας. Δεν πρότεινα τελικά παρά την «ενδεικτική» ανάγνωση των έργων του Μαρξ και του μαρξισμού, την ανάγνωση των μεν δια των δε, την απόπειρα δηλαδή να παραγάγουμε σταδιακά και συστηματικά την αντανάκλαση της προβληματικής στα αντικείμενά της, έτσι ώστε να καταστούν ορατά, και να φέρουμε στο φως, να παραγάγουμε την πιο βαθιά προβληματική που μας δίνει τη δυνατότητα να δούμε ό,τι δεν μπορεί ακόμη να έχει παρά υπαινικτική και πρακτική μορφή ύπαρξης. Με βάση αυτή την αναγκαιότητα ισχυρίστηκα ότι διάβασα στην άμεσα πολιτική μορφή της (τη μορφή της ενεργητικής πολιτικής: του επαναστάτη ηγέτη Λένιν που ήταν ριγμένος με τα μούτρα στην επανάσταση) την ιδιαίτερη θεωρητική μορφή της μαρξιστικής διαλεκτικής. Και επειδή ακολούθησα αυτή την αρχή ισχυρίστηκα ότι πραγματεύθηκα το κείμενο του Μάο-Τσε-Τούνγκ για την αντίφαση (1937) ως αναστοχασμένη περιγραφή των δομών της μαρξιστικής διαλεκτικής στην πολιτική πρακτική. Η ανάγνωση όμως αυτή δεν ήταν, δεν μπορούσε να είναι, μια άμεση ανάγνωση ή η απλή «γενικευτική» ανάγνωση, στην οποία συχνά περιορίζεται η μαρξιστική φιλοσοφία και όπου η λέξη αφάιρεση συγκαλύπτει τελικά την επιβεβαίωση του θρησκευτικού ή εμπειριστικού μύθου της ανάγνωσης, γιατί το άθροισμα των επί μέρους αναγνώσεων που συνοψίζει δεν μπορεί να απαλλαγεί ούτε στιγμή από αυτόν τον μύθο. Η ανάγνωση που έκανα ήταν κατά βάση μια διπλή ανάγνωση, αποτέλεσμα μιας άλλης «ενδεικτικής» ανάγνωσης, η οποία αναδείκνυε μέσα σ' ένα ερώτημα την απάντηση που αποκρινόταν στο απόν ερώτημά της.

Για να μιλήσουμε πιο καθαρά, δεν μπορούσαμε να θέσουμε στις πρακτικές πολιτικές αναλύσεις του Λένιν για τις συνθήκες της επαναστατικής έκρηξης του 1917 το ερώτημα της ιδιαιτερότητας της μαρξιστικής διαλεκτικής, παρά μόνο ξεκινώντας από μια απάντηση που δεν συνοδεύονταν από το αντίστοιχο ερώτημα, από μια απάντηση που βρισκόταν αλλού στα μαρξιστικά έργα που έχουμε στη διάθεσή μας, δηλαδή από την απάντηση στην οποία ο Μαρξ δήλωνε πως είχε «αναποδογυρίσει» την εγελιανή διαλεκτική. Η απάντηση του Μαρξ που μιλάει για «αναστροφή» ήταν μια απάντηση στο (απόν) ερώτημα: ποια είναι η ειδοποιός διαφορά που χωρίζει τη μαρξιστική από την εγελιανή διαλεκτική; Ωστόσο, η απάντηση αυτή της «αναστροφής», όπως ακριβώς και η απάντηση της «αξίας της εργασίας» που έδωσε η κλασική πολιτική οικονομία, είναι αξιοσημείωτη γιατί περιέχει μια εσωτερική έλλειψη. Αρκεί να εξετάσουμε τη μεταφορική έκφραση του αναποδογυρίσματος, και θα διαπιστώσουμε πως δεν έχει τα μέσα να νοήσει τον εαυτό της. Υποδεικνύει ταυτόχρονα ένα εξωτερικό πραγματικό πρόβλημα, ένα πραγματικό ερώτημα που είναι απόντα και ένα εσωτερικό κενό ή εννοιολογικό διφορούμενο που συνδέονται με αυτή την απουσία, την απουσία της έννοιας κάτω από τη λέξη. Μπήκα στο δρόμο για τη διατύπωση του ερωτήματος που συνεπάγεται και ορίζει η απουσία του χάρη στο ότι πραγματεύτηκα ως ενδεικτικό σύμπτωμα την απουσία της έννοιας κάτω από την παρουσία μιας λέξης. Η «ανάγνωση» που έκανα στα κείμενα του Λένιν, όσο ατελής και προσωρινή και αν ήταν, δεν μπορούσε να γίνει παρά με την προϋπόθεση ότι θα έθετα σ' αυτά τα κείμενα το θεωρητικό ερώτημα στο οποίο απαντούσαν εμπράκτως, έστω και αν δεν είχαν μια καθαρά θεωρητική υπόσταση (αφού ήταν κείμενα που περιέγραφαν, για πρακτικούς σκοπούς, τη δομή της συγκυρίας στην οποία ξέσπασε η σοβιετική επανάσταση). Η «ανάγνωση» αυτή μου επέτρεψε να προσδιορίσω με ακρίβεια και να ξαναθέσω, μετασχηματισμένο με αυτό τον τρόπο, το ερώτημα σε άλλα κείμενα, που είναι επίσης ενδεικτικά, αλλά διαφορετικής υφής: το κείμενο του Μάο Τσε-Τουνγκ και το μεθοδολογικό κείμενο του Μαρξ, την *Εισαγωγή* του 1857. Το ερώτημα που διαμορφώθηκε με βάση την πρώτη απάντηση, βγήκε πάλι μετασχηματισμένο και πρόσφορο να χρησιμοποιήσει στην ανάγνωση άλλων έργων: στην προκειμένη περίπτωση στην ανάγνωση του *Κεφάλαιου*. Αλλά και για να διαβάσουμε το *Κεφάλαιο*, καταφύγαμε σε μια σειρά διπλές, δηλαδή "ενδεικτικές" αναγνώσεις: διαβάσαμε το *Κεφάλαιο* έτσι ώστε να γίνει ορατό ό,τι μη-ορατό μπορούσε να υπάρχει ακόμα μέσα του. Χάρη στην απόσταση που μας έδωσε αυτή η "ανάγνωση" επιτελέσαμε ταυτόχρονα, όσο το επέτρεπαν οι δυνάμεις μας, μια δεύτερη ανάγνωση που είχε για αντικείμενο τα Νεανικά Έργα του Μαρξ, ιδίως τα *Χειρόγραφα* του '44, και κατά συνέπεια την προ-

βληματική που στηρίζει αυτά τα έργα, την ανθρωπολογική προβληματική του Φόιερμπαχ και την προβληματική του απόλυτου ιδεαλισμού του Χέγκελ.

Αν το ερώτημα για τη φιλοσοφία του Μαρξ, το ερώτημα δηλαδή για τη διαφορική ιδιαιτερότητά της, βγαίνει έστω και λίγο μετασχηματισμένο και αποσαφηνισμένο από την πρώτη αυτή ανάγνωση του Κεφαλαίου, μας δίνει τη δυνατότητα να πραγματοποιήσουμε και άλλες "αναγνώσεις". Και πρώτα απ' όλα μια νέα ανάγνωση του Κεφαλαίου από την οποία θα προέκυπταν διασαφήσεις για τη διαφορά της μαρξιστικής φιλοσοφίας, και κατόπιν αναγνώσεις άλλων μαρξιστικών έργων, λόγου χάρη μια εμπεριστατωμένη ανάγνωση των φιλοσοφικών μαρξιστικών έργων (τα οποία είναι μπλεγμένα στην αναπόφευκτη μορφή των έργων ιδεολογικής πάλης), όπως το *Αντί-Ντύρινγκ*, η *Φιλοσοφία της Φύσης* του Ένγκελς και το *Υλισμός και Εμπειριοκριτισμός* του Λένιν (αλλά και τα *Τετράδια για τη Διαλεκτική*). Μπορεί έτσι να «διαβάσουμε» και άλλα πρακτικά έργα του μαρξισμού που αφθονούν και συναντώνται στην ιστορική πραγματικότητα του σοσιαλισμού και των νεοαπελευθερωμένων χωρών που βαδίζουν προς το σοσιαλισμό. Η καθυστέρησή μου να αναφερθώ σε αυτά τα κλασικά κείμενα είναι ηθελημένη και οφείλεται στο ότι δεν ήταν δυνατή η ανάγνωσή τους, πριν να ορισθούν οι ουσιαστικές αρχές της μαρξιστικής φιλοσοφίας, πριν δηλαδή καθορισθεί το ελάχιστο αναγκαίο για τη συγκροτημένη ύπαρξη της μαρξιστικής φιλοσοφίας, ύπαρξη που τη διαφοροποιεί από τη φιλοσοφική ιδεολογία. Δεν ήταν εφικτή η ανάλυση αυτών των κλασικών κειμένων, κειμένων μαχητικών και όχι ερευνητικών, παρά ακολουθώντας την αινιγματική διατύπωση της ιδεολογικής έκφρασής τους, δείχνοντας γιατί αυτή η έκφραση έπρεπε αναγκαστικά να πάρει τη μορφή της ιδεολογικής έκφρασης, απομονώνοντας συνεπώς την ουσία αυτής της μορφής. Το ίδιο συμβαίνει με την «ανάγνωση» των έργων της ιστορίας του εργατικού κινήματος, που από θεωρητική άποψη συνεχίζουν να είναι θολά, όπως η «προσωπολατρία» ή ορισμένες από τις σοβαρότατες διενέξεις που αποτελούν τα σημερινά δράματα. Ίσως μια μέρα μπορέσουμε να πραγματοποιήσουμε αυτή την ανάγνωση, με την προϋπόθεση ότι θα έχουμε καλά προσδιορίσει μέσα στα ορθολογικά έργα του μαρξισμού τα μέσα για την παραγωγή των εννοιών που είναι απαραίτητες για την κατανόηση των λόγων αυτού του παραλογισμού. Αν μπορούσα να συνοψίσω όλα τα παραπάνω σε μια λέξη, η λέξη αυτή θα ήταν ο κύκλος: η φιλοσοφική ανάγνωση του *Κεφαλαίου* δεν μπορεί να γίνει παρά εφαρμόζοντας αυτό ακριβώς που αποτελεί το αντικείμενο της έρευνάς μας, τη φιλοσοφία του Μαρξ. Ο κύκλος αυτός δεν θα ήταν επιστημολογικά δυνατός, αν μέσα στα μαρξιστικά έργα δεν υπήρχε η φιλοσοφία του Μαρξ. Χρειάζεται λοιπόν να παραγάγουμε, με όλη τη σημασία της λέξης, που φαίνεται να σημαίνει: να καταστήσουμε φανερό αυτό που βρίσκεται σε λανθάνουσα κατάσταση, ενώ στην πραγματικότητα σημαίνει να μετασχηματίσουμε (ώστε να δώσουμε σε μια προϋπάρχουσα πρώτη ύλη τη μορφή ενός αντικειμένου προσαρμοσμένου σε ένα σκοπό) αυτό που, κατά μία έννοια, υπάρχει κιόλας. Αυτή η διπλής κατευθύνσεως παραγωγή, που δίνει στη διεργασία της παραγωγής την αναγκαία μορφή ενός κύκλου, είναι η παραγωγή γνώσης. Να νοήσουμε την ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας του Μαρξ σημαίνει λοιπόν να νοήσουμε την ουσία της κίνησης που παράγει τη γνώση της φιλοσοφίας του Μαρξ, να νοήσουμε δηλαδή τη γνώση ως παραγωγή.

(μετάφραση Δημήτρης Δημούλης)

## **7. Η έννοια του οικονομικού νόμου στο «Κεφάλαιο»<sup>5</sup>**

Οι εκδόσεις της σειράς θεωρία έχουν συνηθίσει τους αναγνώστες τους (από το *Να διαβάσουμε Το Κεφάλαιο*, το 1965, μέχρι τις *Πέντε μελέτες του Ιστορικού Υλισμού*, το 1974) σ' ένα ορισμένο τρόπο προσέγγισης του Κεφαλαίου. Ακριβώς γι' αυτό κρίναμε ενδιαφέρουσα την παρουσίαση του βιβλίου ενός ερευνητή, του G. Dumènil που ακολούθησε, μόνος, ένα πολύ διαφορετικό δρόμο στην ερευνά του.

Μπορούμε λοιπόν να ελπίζουμε σε μια αντιπαράθεση και σε υποθέσεις γόνιμες, σε μια περίοδο όπου η ιστορική και θεωρητική αναδρομή καθιστά δυνατή την επανεξέταση του προφανούς ορισμένων διατυπώσεων του Κεφαλαίου, για να ανακατανεμηθεί έτσι το περιεχόμενο και οι εσωτερικές του συσχετίσεις.



Παραδόξως, το βιβλίο του Dumènil, ενώ θέτει σαν στόχο να αξιολογήσει το Κεφάλαιο με βάση τη δική του ιδιαίτερη λογική και «να μην διαβάσει σ' αυτό τίποτα περισσότερο απ' ό,τι γράφεται εκεί», να μην υπερβεί δηλ. ποτέ τα όρια του θεωρητικού του πεδίου, μπορεί να συνεισφέρει σε μια τέτοια υπόθεση.

Δεν θα είχα την πρόθεση να παρουσιάσω ένα τέτοιο έργο που, και πλήρως αυτοδύναμο είναι, και όλους τους τίτλους αυστηρότητας και σαφήνειας δικαιούται. Βέβαια, ένα έργο που διατρέχει το Κεφάλαιο «προς όλες τις κατευθύνσεις» που, διαχωρίζει και συλλέγει χωρία από διαφορετικούς τόμους και κεφάλαια, περνώντας επανειλημμένα, αλλά από διαφορετικές οπτικές γωνίες, πάνω από τα ίδια προβλήματα, πιθανόν να αιφνιδιάζει με το απροσδόκητο της μεθοδολογίας του. Ακόμα όμως κι έτσι, εισάγει γρήγορα τον αναγνώστη στη λεπτολόγο, υπομονετική και παθιασμένη επιχειρηματολογία του που συγκροτείται «βήμα - βήμα», για να υπηρετήσει ένα ερευνητικό σχέδιο του οποίου ο συγγραφέας δεν αποκρύβει ούτε την φιλοδοξία ούτε τη σημασία: την ανακάλυψη της λογικής της μαρξικής σκέψης.

Πράγματι ο Dumènil δεν επαναλαμβάνει μια «ανάγνωση» του Κεφαλαίου ανάλογη με αυτήν που επιχειρήσαμε πριν από δώδεκα χρόνια. Από τη δική μας πλευρά, θελήσαμε τότε να εντοπίσουμε στο κείμενο του *Κεφαλαίου* κάποιες σημαίνουσες εννοιολογικές διαφορές, που σε σχέση με την προϊστορία του (που πολύ απλοϊκά ονομάζαμε «ιδεολογική»), σε σχέση με τον Smith, τον Ricardo και τον Say, το όριζαν σαν «κριτική της πολιτικής οικονομίας», θελήσαμε συγχρόνως, στον άκομπο χαρακτήρα ενός όρου, στην απουσία μιας έννοιας, στην ανακύκλωση μιας απόδειξης, να προαισθανθούμε τις εκδηλώσεις είτε μιας αποσβενώμενης γενεαλογικής συνέχειας, είτε ενός μη αντιληπτού προβλήματος, είτε ακόμα μιας θεωρητικής αυταπάτης. Με το παίξιμο της παρεμβολής και της απόρριψης της πολιτικής οικονομίας και του Χέγκελ, η ερμηνεία μας, παρ' ό,τι δέσμια ενός ορισμένου θεωρητικισμού, διεκδικούσε εν δυνάμει τη σχέση μεταξύ των εννοιών του Κεφαλαίου και των αντίστοιχων προς αυτές πραγματικών προβλημάτων που αντιμετώπιζε ο Μαρξ.

Ο Dumènil δηλώνει: «Δεν διαβάζουμε το Κεφάλαιο, το μελετάμε». Ας το διατυπώσουμε διαφορετικά: Οφείλουμε να το μελετήσουμε προκειμένου να το διαβάσουμε. Ποιο είναι όμως ακριβώς το περιεχόμενο αυτής της «μελέτης»; Κατ' αρχήν, δεν πρόκειται για την εκ του σύνεγγυς μελέτη του Κεφαλαίου με σκοπό την ανεύρεση μέσα στο σαφές, ή συγκεκριμένο, ή ημιτελές κείμενο του την απάντηση σε «οικονομικά» ζητήματα όπως η θεωρία των τιμών παραγωγής, η θεωρία της κρίσης (κυκλικής ή γενικής) κλπ. Ούτε ακόμα πρόκειται για τη μελέτη με σκοπό την εξακρίβωση του τι σκέφτηκε ο Μαρξ σε σχέση με εκείνο ή το άλλο πρόβλημα. Ο Dumènil μελετά το Κεφάλαιο για τα γνωρίζει πώς σκέφτεται ο Μαρξ. Οτιδήποτε άλλο προκύπτει δευτερογενώς. Η θέση του Dumènil θα μπορούσε τελικά να διατυπωθεί ως εξής: Η ανάγνωση του Κεφαλαίου με την έννοια της αιτιακής γνώσης, ο καθορισμός δηλαδή του περιεχομένου του, αυτού που «δικαιωματικά» του ανήκει, αυτού που του διαφεύγει και που αποκλείεται, είναι δυνατός μόνο εφ' όσον γνωρίσουμε προηγούμενα πώς σκέφτεται ο Μαρξ, μόνον εφ' όσον γνωρίσουμε τη λογική που ορίζει το αντικείμενο του και καθοδηγεί του αποδεικτικούς συλλογισμούς του.

Το κλασικό, πλέον, ερώτημα «πώς σκέφτεται ο Μαρξ στο Κεφάλαιο;» μας παραπέμπει, αν ξεχάσουμε τους περίφημους αφορισμούς του Λένιν και όλη εκείνη την περισσότερο απολογητικού παρά κριτικού χαρακτήρα «φιλολογία», σε στοιχεία απάντησης που πριν απ' όλα βρίσκουμε στον ίδιο τον Μαρξ.

Η πιο απλή και πιο «προφανής» απάντηση συνίσταται στην ταύτιση της λογικής της μαρξικής σκέψης (λογικής που υποτίθεται ενιαία) με την «σειρά ανάπτυξης των συλλογισμών του Κεφαλαίου», με την «σειρά δηλ. παρουσίασης» ή, για να χρησιμοποιήσουμε τις εκφράσεις του Μαρξ με την «μέθοδο παρουσίασης» ή «τρόπο παρουσίασης» (*Darstellungsmethode, Darstellungsweise*).

Δεν είναι μόνο η εντυπωσιακή εννοιολογική ενότητα της «σειράς ανάπτυξης των συλλογισμών» του Κεφαλαίου που μας υποβάλλει αυτή την απάντηση. Είναι και ο ίδιος ο Μαρξ που το υπογραμμίζει ρητά στον Επίλογο της δεύτερης γερμανικής έκδοσης του Κεφαλαίου<sup>6</sup>, όταν, το

1873, έξι χρόνια δηλ. μετά την έκδοση του πρώτου Τόμου, παραθέτει τις δικές του σκέψεις σε σχέση με τις αντιδράσεις των αναγνωστών και των κριτικών του. Παρά το γεγονός όμως ότι η σειρά παρουσίασης μας υποβάλλεται μέσω της παρουσίας της και μόνο, χωρίς καμία εκ των προτέρων υπόθεση, μια δεύτερη σειρά ανάπτυξης εμφανίζεται στο κείμενο του Επιλόγου, σειρά ανάπτυξης που στην πραγματικότητα είναι πρώτη: η σειρά ανάπτυξης της έρευνας. Πράγματι ο Μαρξ υπογραμμίζει την ανάγκη διάκρισης μεταξύ της μεθόδου ή τρόπου έρευνας (Forschungsmethode ή - weise) και της μεθόδου ή τρόπου παρουσίασης (Darstellungsmethode ή - weise). Και διευκρινίζει: Το έργο της «ιδιοποίησης (sich aneignen) της ύλης (Stoff) σε κάθε λεπτομέρεια, της ανάλυσης των διαφόρων μορφών ανάπτυξης της και της αποκάλυψης της εσωτερικής (μεταξύ των μορφών) σχέσης, ανήκει ακριβώς στον τρόπο έρευνας».

Η εννοιολογική παρουσίαση ακολουθεί: «Μόνο εφ' όσον το έργο (αυτό) έρθει σε πέρας είναι δυνατόν να παρουσιαστεί (dargestellt) με τον αρμόζοντα τρόπο (entsprechen)». Η σειρά παρουσίασης προϋποθέτει λοιπόν τη σειρά ανάπτυξης της έρευνας. Προηγείται η έρευνα για την ιδιοποίηση της ύλης στην κίνηση της και η παρουσίαση έρχεται μόνο εκ των υστέρων για να «αναπαράγει» την πραγματική κίνηση στην κίνηση των εννοιών.

Θα νόμιζε κανείς πως η διάκριση αυτή θα μας οδηγούσε στην καρδιά της τόσο αποφασιστικής αυτής περιοχής της «μεθόδου της έρευνας», σ' αυτή την εργασία «ιδιοποίησης» της «ύλης» όπου και κρίνεται καθοριστικά η τύχη του έργου, εφ' όσον η παρουσίαση που όλοι αντιλαμβάνονται στο Κεφάλαιο δεν κάνει τίποτα άλλο από το να «αναπαράγει» τα αποτελέσματα της έρευνας. Και όμως. Αν είναι πράγματι αλήθεια ότι ο Μαρξ μπόρεσε να υπαινιχτεί αυτήν την εργασία σύνθεσης (Verarbeitung) στο κεφάλαιο της Εισαγωγής του 57 «για την μέθοδο της πολιτικής οικονομίας», αντίθετα, δεκάξι χρόνια αργότερα, στον Επίλογο, δεν αναφέρει τίποτα, και δεν θα αναφέρει τίποτα πια στο μέλλον. Στην πραγματικότητα, ο Μαρξ δεν σκοπεύει να υπεισέλθει στην ανάλυση των όρων μιας διάκρισης που άλλωστε την θεωρεί «τυπική». Δεν τον ενδιαφέρει η ανάλυση των όρων αυτών αλλά μόνο η απλή υπογράμμιση της μεταξύ τους διάκρισης.

Αυτή η διάκριση του επιτρέπει να δώσει «μορφή» στον υλισμό του. Αν η μέθοδος διχοτομείται, αν πίσω από τη σειρά παρουσίασης εμφανίζεται μία άλλη σειρά, αυτή της έρευνας, αυτό γίνεται για να υποστηριχτεί η σύζευξη δύο όρων και να προταθούν, μέσα σ' αυτό το ζεύγος, τα πρωτεία του ενός όρου απέναντι στον άλλο: τα πρωτεία της μεθόδου έρευνας απέναντι στη μέθοδο παρουσίασης. Όλα λοιπόν κρίνονται στην ιδιοποίηση της ύλης, της λεπτομέρειας της, της πραγματικής της κίνησης: Η εννοιολογική κίνηση της παρουσίασης απλά «αναπαράγει» την πραγματική κίνηση, δεν αποτελεί παρά την απλή «ιδεατή αντανάκλαση» της, δεν έχει λοιπόν καμία σχέση με μια «εκ των προτέρων κατασκευή».

Όπως και να χει το ζήτημα η διάκριση για την οποία γίνεται εδώ λόγος, αποτελεί μια «θέση» και μέσω της αναφοράς στη λέξη «ύλη» (stoff) θα μπορούσε σαν τέτοια να δώσει κάποια ιδέα, για το νόημα του υλισμού του Μαρξ και συγχρόνως να ανοίξει δρόμους για την ανάλυση αυτής της εργασίας ιδιοποίησης. Ωστόσο ο Μαρξ στοχεύει εδώ σε διαφορετικό στόχο: Η θέση αυτή «τίθεται σε κίνηση» και διατυπώνεται προκειμένου να αποκρουσθεί η κατηγορία για χεγκελιανισμό που του απηύθυναν οι «συντάκτες απολογισμών» στις κριτικές τους του Κεφαλαίου.

Ο διχασμός της μεθόδου ανάγεται επομένως στην προσπάθεια του Μαρξ να εξηγήσει στους βιαστικούς αναγνώστες του ότι δεν μπόρεσαν να διακρίνουν, πίσω από την μέθοδο της παρουσίασης, την καθοριστική παρουσία μιας άλλης μεθόδου, αυτής της έρευνας και της ιδιοποίησης της ύλης. Ο ρώσος κριτικός του Ευρωπαίου απεσταλμένου αντιλήφθηκε μεν τη διάκριση αλλά την αντιλήφθηκε σαν αντίθεση μεταξύ του «γερμανικού χεγκελιανού (διαλεκτικού) τρόπου σκέψης» της μεθόδου παρουσίασης του Κεφαλαίου, και του «αυστηρού ρεαλισμού» της «ερευνητικής του μεθόδου».

Δυστυχώς, και παρά τη διάκριση αυτή, έπεσε και αυτός επίσης στην παγίδα της «μεθόδου παρουσίασης» όπως και οι γερμανοί. Χρειάζεται λοιπόν μια περισσότερη σε βάθος διε-

ρεύνηση. Και ο Μαρξ καταφεύγει στην απλοϊκή ιδέα της εξήγησης του λάθους των κριτικών του μέσω μιας αυταπάτης, δείχνοντας πως μια μυστικιστική αυταπάτη είναι δυνατόν να οφείλεται σε... μια υλιστική παρουσίαση πραγματικά άψογη! «Όταν γίνεται κατορθωτή η αναπαραγωγή της ζωής της ύλης στην ιδεατή της αντανάκλαση, γίνεται τότε πιθανόν να σχηματίσει κανείς την εντύπωση μιας a priori θεωρητικής κατασκευής». Παράδοξο: Η ίδια η επιτυχία, επομένως η πιστότητα της υλιστικής αναπαραγωγής της πραγματικής κίνησης από την μέθοδο παρουσίας, η κίνηση ή η διαλεκτική των εννοιών, είναι αυτή που τροφοδοτεί τη μυστικιστική αυταπάτη της παραγωγής («a priori κατασκευή») της πραγματικής κίνησης από την μέθοδο παρουσίας, την κίνηση ή την διαλεκτική των εννοιών...

Με τη βοήθεια της διάκρισης αυτής, ο Μαρξ ξεμπερδεύει ίσως με τις κριτικές που του απευθύνονται υποδεικνύοντας τους, σαν φυσική αιτιολόγηση, την πηγή της μυστικιστικής τους αυταπάτης: την υποδειγματική «επιτυχία» του Κεφαλαίου. Ωστόσο, εμπλέκεται ταυτόχρονα σε κάποιες «εξηγήσεις» από τις οποίες δεν θα μπορέσει να εξέλθει παρά μόνο, τολμών να πω, σιωπώντας: σιωπώντας για τον καθένα από τους δύο όρους της διάκρισης, ή μάλλον, δεδομένου ότι το Κεφάλαιο εκθέτει και υπογραμμίζει τη σειρά παρουσίας του, σιωπώντας για τη σειρά ανάπτυξης της έρευνας, που ωστόσο καθοδηγεί τα πάντα. Και, κατά συνέπεια, σιωπώντας για τα διφορούμενα που καλλιεργεί έτσι το ασυγκράτητο «προφανές» μιας σειράς παρουσίας που δεν μπορεί να αποτελέσει το φως που θα την κάνει ορατή ακριβώς γιατί εξαρτάται από κάποια άλλη.

Σ' όλη αυτή την εξήγηση ο Μαρξ εκστόμισε μια μικρή λέξη που βέβαια δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια λέξη, μπορεί όμως να οδηγήσει πολύ μακριά: «μέθοδος». «Η μέθοδος που χρησιμοποιήθηκε στο Κεφάλαιο πολύ λίγο κατανοήθηκε». Μ' αυτές τις λέξεις αρχίζει. Για να δικαιολογηθεί επαναλαμβάνει τη μέθοδο και επικαλείται τη μυστικιστική αυταπάτη που παράγει η υλιστική «επιτυχία» του έργου του. Τέλος, έχοντας εκστομίσει τις λέξεις της μεθόδου και της μυστικοποίησης, πολύ φυσικά, επιχειρηματολογεί πάνω στη ριζική διαφορά μεταξύ της «δικής του διαλεκτικής μεθόδου» και της «διαλεκτικής μεθόδου» του Χέγκελ.

«Η δική μου διαλεκτική μέθοδος δεν είναι μόνο διαφορετική από την χεγκελιανή μέθοδο στη βάση της (Grundlage), είναι το άμεσο αντίθετο της (ihr directes Gegenteil)». «Για τον Χέγκελ η διαδικασία της σκέψης (Denkprozess), που άλλωστε, υπό το όνομα της Ιδέας νοείται σαν ανεξάρτητο υποκείμενο, είναι ο δημιουργός του πραγματικού (das Wirkliche). Το τελευταίο αυτό παριστά μόνο το εξωτερικό της επιφανόμενο (Erscheinung). Για μένα, ακριβώς αντίστροφα (umgekehrt), το ιδεατό δεν είναι τίποτα άλλο από το υλικό όπως αυτό μεταφέρεται και ερμηνεύεται στον ανθρώπινο εγκέφαλο».

Το πασίγνωστο αυτό απόσπασμα ορίζει μια αντίθεση και αντιστροφή όρου προς όρο, μεταξύ της ιδιαίτερης μορφής της μεθόδου ή της Denkprozess του Χέγκελ, και της ιδιαίτερης μορφής της μεθόδου ή της Denkprozess του Μαρξ. Όπως ακριβώς λοιπόν από τη μια, η χεγκελιανή Denkprozess είναι «ο δημιουργός του πραγματικού» που αποτελεί το επιφανόμενο της, όπως ωθώντας ελάχιστα στα άκρα τον όρο του «δημιουργού», μπορούμε να πούμε ότι η χεγκελιανή Denkprozess παράγει το πραγματικό, η Denkprozess του Μαρξ αρκείται στο να «αναπαράγει» στην κίνηση των εννοιών την κίνηση της ίδιας της ύλης. Και όπως ακριβώς για τον Χέγκελ το πραγματικό δεν είναι τίποτα άλλο από το επιφανόμενο (Erscheinung) της Ιδέας που νοείται ανεξάρτητη, κατά τον ίδιο τρόπο και αντίστροφα (umgekehrt) για τον Μαρξ το ιδεατό (η Denkprozess) δεν είναι τίποτα άλλο από την «αντανάκλαση» του «υλικού».

Βλέπουμε αμέσως ότι η αντίθεση αυτή μέσα από την αντιστροφή των όρων υπερβαίνει αυτό που λέχτηκε προηγούμενα για να χαρακτηρίσει τη μυστικιστική αυταπάτη: Γιατί εδώ, δεν πρόκειται μόνο για μια «Konstruktion a priori» βασισμένη στη μορφή της εννοιολογικής παρουσίας και μόνο (η εννοιολογική «κατασκευή» θα μπορούσε να είναι διαφορετική), αλλά περισσότερο για μια συγκρότηση, ή για μια παραγωγή βασισμένη αυτή τη φορά στο ίδιο το πραγματικό. Αυτό που σιωπηρά τίθεται σε αμφισβήτηση στην «αναστροφή» της μεθόδου, δεν είναι λοιπόν μόνο η μέθοδος, πολύ περισσότερο δεν είναι η μέθοδος παρουσίας και μόνον, αλλά κάτι

τελείως διαφορετικό: η φιλοσοφική θέση που πρέπει να ορίσουμε και να καταλάβουμε προκειμένου να φέρουμε σε πέρας ένα έργο γνώσης. Το αμφιλεγόμενο σημείο βρίσκεται στο ότι η θέση αυτή ορίζεται ακριβώς σε συνάρτηση προς την μέθοδο.

Η επιφύλαξη αυτή είναι δυνατό να εκφραστεί με διαφορετικές μορφές. Για παράδειγμα, είναι δυνατό, όπως το είχα κάνει στο παρελθόν, να δείξουμε ότι το σύνολο των θεωρητικών εργαλείων στο εσωτερικό του οποίου ο Μαρξ πραγματοποιεί την «αναστροφή» του παραμένει ίδιο με εκείνο με το οποίο ο Φόιερμπαχ είχε ορίσει τη μυστικοποίηση σαν την ολοκληρωμένη ουσία, επομένως σαν την αλήθεια, του ιδεαλισμού συνολικά, και ότι υπ' αυτή την έννοια ο Μαρξ παρέμενε εγκλωβισμένος στην φούερμπαχική ερμηνεία της χεγκελιανής «μυστικοποίησης», άρα εγκλωβισμένος στα όρια που θέτει ο υλισμός με την «αναστροφή» του, με την αναστροφή δηλ. της «μυστικοποίησης» και μόνο. Μπορούμε όμως να εκφράσουμε την ίδια επιφύλαξη με μια διαφορετική μορφή, που εξυπηρετεί καλύτερα τη συνειδητοποίηση του επίδικου αντικείμενου ενός ορισμού «της» λογικής της σκέψης του Μαρξ. Γιατί, αν προσέξουμε καλύτερα, θα δούμε ότι στην αναστροφή μορφής (μεταξύ της χεγκελιανής μεθόδου και αυτής του Μαρξ) διακυβεύεται ένα δίπολο φιλοσοφικών κατηγοριών μεταξύ των οποίων ακριβώς επιχειρείται η αναστροφή: το πραγματικό ή ύλη ή υλικό από τη μια πλευρά, η ιδέα ή το ιδεατό από την άλλη. Μεταξύ των αντίστοιχων πρωτείων των δυο κατηγοριών αυτού του δίπολου κρίνονται ακριβώς οι φιλοσοφικές θέσεις αρχής: θέση υλιστική ή ιδεαλιστική. Να όμως που δίπλα σ' αυτό το φιλοσοφικό δίπολο παρεμβαίνουν δύο άλλοι όροι: η Denkprozess και η μέθοδος. Το ότι οι δυο αυτοί όροι καταλήγουν σε ένα, το ότι και οι δύο βρίσκονται στην πλευρά της ιδέας ή του ιδεατού, μπορούμε να το υποστηρίξουμε. Παραμένει όμως γεγονός ότι συγκροτούν τον άξονα ή το σταθερό θεμέλιο των αναστροφών μορφής που οδηγούν από τα πρωτεία του ενός στα πρωτεία του άλλου. Ας πούμε το πράγμα διαφορετικά: Η σταθερά αυτή μας αποκαλύπτει την άκριτη, χωρίς αμφισβήτηση υιοθέτηση από τον Μαρξ μιας ορισμένης ιδέας της Denkprozess και της μεθόδου, μιας ιδέας που καθιστά δυνατή την αναστροφή τους χωρίς όμως την υπέρβαση των ορίων των θεωρητικών παραδοχών που καθοδηγούν αυτή τη διεργασία.

Μπορούμε να κρίνουμε εκ των αποτελεσμάτων. Αν τα πάντα κρίνονται από την αναστροφή της ιδιαίτερης μορφής της Denkprozess, είναι αρκετή, σύμφωνα με την κριτική, σύμφωνα δηλ. με την φούερμπαχική αντίληψη της μυστικοποίησης σαν αλήθειας του ιδεαλισμού συνολικά, η αναστροφή της ιδιαίτερης μορφής της «μυστικιστικής» Denkprozess για να καταλήξουμε σε μια «επιστημονική - υλιστική» Denkprozess; Δεν πρέπει, αντίθετα να πάρουμε τις αποστάσεις μας από αυτή την Denkprozess για να ανατρέψουμε εκ βάθρων τις μορφές αλλά και τις έννοιες τους, να ανατρέψουμε δηλ. την ιδέα της; Ακόμα, είναι αρκετή η αναστροφή της ιδιαίτερης μορφής της για να καταστεί η «διαλεκτική του Χέγκελ» «διαλεκτική μέθοδος» του Μαρξ; Δεν πρέπει αντίθετα να ανασκευάσουμε τις μορφές μέχρι και το περιεχόμενο της; Και για να έρθουμε στο βάθος του πράγματος, για ποιο λόγο και με τι αντίτιμο μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι κατέχει, ακόμα και «απελευθερωμένος» από τη χεγκελιανή μυστικοποίηση, «μια μέθοδο» που είναι πραγματικά μία και πραγματικά μέθοδος;

Κινδυνεύουμε έτσι να εμπλακούμε στη περιπέτεια μιας «μεθόδου» και μιας «διαλεκτικής» οι οποίες, εάν υποθέσουμε ότι απελευθερώνονται από αυτό που ο Φόιερμπαχ ερμηνεύει από την πλευρά του Χέγκελ σαν μυστικοποίηση, θα αναζητήσουν ακριβώς να ξαναβρούν αβίαστα την παλιά ιδεαλιστική μυστικιστική τους τάση. Είναι υπέρμετρα καθαρό ότι πρέπει να αμφισβητήσουμε την ίδια αυτή τη Denkprozess, την ίδια δηλ. την ιδέα της ύπαρξης μιας Denkprozess ενιαίας και κοινής, άρα υποδειγματικής, που παρουσιάζει σύμφωνα με τον Μαρξ το πλεονέκτημα να συντηρεί εξ ίσου καλά τη μυστικιστική αυταπάτη μιας εννοιολογικής παρουσίας που «αναπαράγει» πραγματικά την ύλη και την αυθαιρεσία ενός μυστικιστικού λόγου που υποκρίνεται ότι την «παράγει».

Μπορούμε να κρίνουμε εκ των αποτελεσμάτων και να δείξουμε ότι όπως είναι δυνατό να υποπέσουμε σε μια μυστικιστική αυταπάτη, είναι δυνατό για λόγους πολύ πιο σοβαρούς, να υποπέσουμε σε μια «διαλεκτική αυταπάτη». Λέγοντας ότι η διαφορά μεταξύ της «διαλεκτικής

μεθόδου του Χέγκελ» και της διαλεκτικής «του» μεθόδου έγκειται στην ιδιαίτερη μορφή της (διαλεκτική και όχι πλέον μυστικιστική), λειτουργώντας, δηλ. επενδύοντας την υλιστική του θέση στην ήδη υπάρχουσα ιδέα της μεθόδου, ο Μαρξ κινδυνεύει να χάσει τον έλεγχο της θέσης του. Δέχομαι ότι

πρόκειται απλά για κάποιες λέξεις βεβιασμένες. Δεδομένου όμως ότι ο Μαρξ δεν επανήλθε στο θέμα, και κυρίως ότι οι λέξεις αυτές ελήφθησαν από τους αναγνώστες του σαν τα τελευταία του λόγια και σχολιάστηκαν με θρησκευτικότητα, πρέπει να τις πάρουμε στα σοβαρά. Στο κάτω-κάτω, και ο ίδιος ο Μαρξ τις είχε πάρει στα σοβαρά: Αρκεί να διαβάσουμε τα *Grundrisse*, για να αντιληφθούμε ότι, δεκαπέντε χρόνια νωρίτερα είχε ενδώσει, αν όχι στον παραλήρημα, τουλάχιστον στον χεγκελιανό ίλιγγο, πριν να κατακτήσει το απαραίτητο πεδίο για να γράψει το *Κεφαλαίο* όπου, και πάλι, παραμένουν, παρ' όλες τις προφυλάξεις του βαθιά ίχνη του ίδιου αυτού πειρασμού. Και περισσότεροι από ένα σχολιαστές πλανημένοι από το αναγνωρισμένο «φλερτ» με τη χεγκελιανή «ορολογία» στο Μέρος I του πρώτου Τόμου, παρασύρθηκαν πολύ φυσικά στις «α priori θεωρητικές κατασκευές» του εμπορεύματος σαν «ενότητας των αντιθέσεων» (σε τι μπορεί να θεωρηθεί η «αξία χρήσης» που ονομάζεται «φορέας *Trèger*» «αξίας» αντιφατική προς την αξία που «φέρει»; μυστήριο), στην συναγωγή του χρήματος σαν καθ' εαυτό-δι' εαυτό του καθ' εαυτού (εμπόρευμα) και του δι' εαυτού (ανταλλαγή), για να μη μιλήσουμε για τη συναγωγή του κεφαλαίου από το εμπόρευμα κλπ.

Και για να παρακάμψουμε κάποιους σχολιαστές των οποίων το ιστορικό βάρος είναι, στο κάτω-κάτω συζητήσιμο, ο ίδιος ο Λένιν πάνω στην έκπληξη που δοκίμαζε διαβάζοντας την *Μεγάλη Λογική* του Χέγκελ έγραφε αυτές της απίστευτες λέξεις: «ο Μαρξ αναλύει στο *Κεφάλαιο* κατ' αρχήν τα πιο απλά [...] την ανταλλαγή των εμπορευμάτων. Η ανάλυση αποκαλύπτει στο φαινόμενο αυτό όλες τις αντιφάσεις, ακριβέστερα το έμβρυο όλων των αντιφάσεων της σύγχρονης κοινωνίας. Ακολουθεί στη συνέχεια η περιγραφή σημείου προς σημείο της εξέλιξης (της ανάπτυξης και της κίνησης) αυτών των αντιφάσεων και αυτής της κοινωνίας, από την αρχή μέχρι το τέλος. Τέτοια πρέπει να είναι η μέθοδος παρουσίασης (ακριβέστερα η μελέτη) της διαλεκτικής γενικά (γιατί η διαλεκτική της αστικής κοινωνίας για τον Μαρξ αποτελεί απλά μια ειδική περίπτωση της διαλεκτικής γενικά)»<sup>7</sup>. Και ο Λένιν συνεπής προς μια τολμηρότητα, την οποία προφανώς δεν ελέγχει, επιμένει: «Είτε αρχίσουμε από το πιο απλό, το πιο συνηθισμένο, το πιο γενικό κλπ., είτε από οποιαδήποτε πρόταση, [...] είναι δυνατό (και οφείλουμε) να αποκαλύπτουμε, σε κάθε πρόταση, όπως σε κάθε «κύτταρο» τα σπέρματα όλων των στοιχείων της διαλεκτικής...». Είναι βέβαια μια αυτοσχέδια σημείωση για προσωπική χρήση. Δεν είναι όμως η μόνη του είδους της. Την ίδια στιγμή ο Λένιν έγραφε: «Ούτε ένας μαρξιστής δεν κατάλαβε τον Μαρξ μισό αιώνα ήδη μετά απ' αυτόν!» γιατί κανείς δεν διάβασε τη *Λογική* του Χέγκελ. Δεν υπάρχει ποτέ ίλιγγος χωρίς κενό.

Αυτή λοιπόν η «γενική» διαλεκτική, θα είναι αρκετό να χαρακτηριστεί γενική και πανταχού παρούσα για να τη δούμε απελευθερωμένη πλήρως από κάθε «μυστικοποίηση» και υπηρετώντας απρόσκοπτα τον, αρχαιότερο από την «μυστικοποίηση», θεωρητικό λόγο ύπαρξης της, να αιωρείται σταθερά ανάμεσα σε δύο συμπληρωματικές τάσεις στις οποίες ενέχονται τόσο ο Ένγκελς όσο και ο Λένιν. Είτε λοιπόν θα αναχθεί σ' εκείνη την «επιστήμη» που εκθέτει τους «νόμους» της «κίνησης της ύλης» και της «σκέψης» όπως χαρακτηριστικά λέγεται. Και θα ήθελα πολύ να μην πάρω κατά γράμμα τις λέξεις (νόμοι, καθολικοί) αλλά τότε γιατί αυτές οι λέξεις; Και θα είναι ακόμα χειρότερα όταν την «καθολικότητα» της θα μπορεί να την επικαλεστεί κανείς κατά βούληση, δηλ. αυθαίρετα, προκειμένου να εγγραφεί με το κύρος του «νόμου» το αληθές της οποιασδήποτε άποψης που θα έπρεπε να αναγνωριστεί σαν αληθής, για να την παραπέμψει μετά εκ νέου στη χειμέρια απραξία της. Είτε, αντίθετα, θα αποτελεί αυτή τη «μέθοδο» για την οποία μιλά ήδη ο ίδιος ο Μαρξ, αυτή τη «μέθοδο» για την οποία αργότερα ο Ένγκελς θα πει, ρίχνοντας ένα βλέμμα προς το παρελθόν ότι είχε χρειαστεί να διαχωριστεί από το χεγκελιανό «σύστημα», για να σωθεί. «Επιστήμη» για να παρέχει τη βεβαιότητα ότι είναι αληθής, «μέθο-

δος» για να είναι εκ των προτέρων ο σίγουρος δρόμος της επιστήμης, με δυο λόγια επιστήμη προηγούμενη του εαυτού της, η διαλεκτική θα ονομαστεί «επιστημονική μέθοδος».

Και δεν είναι εντελώς τυχαίο ότι ο ίδιος ο Χέγκελ που την κριτικάρει απερίφραστα, την αναπαράγει αλλά με την μορφή της «απόλυτης» μεθόδου σαν εγγύηση της έλευσης κάθε αποτελέσματος στην πορεία του γίνεσθαι, σαν a priori εγγύηση του τελεολογικού νοήματος κάθε διαδικασίας. Αφαιρέστε το «απόλυτη» που προφυλάσσει τον Χέγκελ από ένα νέο κατρακύλισμα στη θεωρία της γνώσης, προσθέστε τον χαρακτηρισμό «γενική ή καθολική», και θα έχετε τη «διαλεκτική μέθοδο», που είναι σε θέση να λειτουργεί σαν το υπέδαφος μιας καλής γνωσιολογικής θεωρίας σ' όλους τους τομείς, είτε δηλ. κατ' επιταγήν, είτε μόνη της.

Ωστόσο, αυτή η ιδέα της μεθόδου που έρχεται από τα βάθη των φιλοσοφικών αιώνων και που απαντά (χωρίς αυτό να είναι σίγουρο γιατί η απάντηση προηγείται κατά τόσο πολύ της ερώτησης) στο ερώτημα αυτών που θέλουν να γνωρίζουν εκ των προτέρων το μονοπάτι που έχουν μπροστά τους για να μπορέσουν να το ακολουθήσουν, αυτών που θέλουν, όπως λέει ο Χέγκελ, να γνωρίζουν εκ των προτέρων να κολυμπούν για να μάθουν να κολυμπούν, εκείνων που θέλουν να είναι εκ των προτέρων βεβαιωμένοι για την αλήθεια που θα ανακαλύψουν, όταν ξεκινούν σε αναζήτηση της, αυτή η ιδέα της μεθόδου που απορρίφθηκε από τον Σπινόζα (κόντρα στον Descartes) και από τον Χέγκελ (κόντρα στον Καντ), αυτή η ιδέα της μεθόδου είναι τόσο πολύ συνυφασμένη με τη φανταστική και ωστόσο εντυπωσιακή εγγύηση που προσφέρει κάθε καλή «θεωρία της γνώσης», ώστε δεν θα ήταν δυνατόν να μη μας κινήσει το ενδιαφέρον.

Η υλιστική λοιπόν θέση, ανοίγοντας μέτωπο κατά της μυστικιστικής μορφής και μόνο, μιας Denkprozess που υποτίθεται ενιαία, απελευθερώνει τη διαλεκτική μέθοδο. Και αυτή σε «ελεύθερη κατάσταση» λειτουργεί πλέον αυθόρμητα είτε σαν απλή διαλεκτική, δηλ. σαν επιστήμη των «πλέον γενικών» «νόμων» της κίνησης, σαν οντολογία ταυτόχρονα διαλείπουσα και καθολική, είτε σαν μέθοδος που για τον ερευνητή ή τον θεωρητικό, παίζει το ρόλο μιας γνωσιολογικής θεωρίας εγγυούμενης εκ των προτέρων, δηλ. κατόπιν εορτής, τις προτάσεις της. Όπως περίπου το έλεγε ο Leibniz: Για να φθάσεις στο επιδιωκόμενο αποτέλεσμα το μόνο που έχεις να κάνεις είναι να εργαστείς με εκείνο τον τρόπο που εκ του ασφαλούς οδηγεί σ' αυτό.

Ωστόσο ο Μαρξ δεν προβάλλει μόνο αυτήν την υλιστική θέση που απελευθερώνει τη διαλεκτική μέθοδο μόνο για να την παραδώσει στις παραδοσιακές της τάσεις. Συνεχίζοντας, δίνει όλες τις εξηγήσεις γύρω από το πλέον κρίσιμο σημείο της Denkprozess, δεκαπέντε χρόνια πριν από τον επίλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου* στην Εισαγωγή (που έμεινε ανέκδοτη, αφού «το να προεξοφλείς τα συμπεράσματα που δεν έχεις ακόμα αποδείξει είναι πάντα ενοχλητικό») της *Συμβολής*, το 1857.

Η Εισαγωγή αυτή, σύγχρονη της πρώτης εκδοχής του *Κεφαλαίου* (της *Συμβολής*) του οποίου ο πρώτος τόμος έμελλε να εκδοθεί το 1867 επικεντρώνει την κριτική της ακριβώς στη μυστικιστική αντίληψη της Denkprozess από τον Χέγκελ. «Ο Χέγκελ, γράφει ο Μαρξ, υπέπεσε στην αυταπάτη να αντιλαμβάνεται το πραγματικό (das Reale) σαν αποτέλεσμα της σκέψης. Στην αυταπάτη να θεωρεί ότι το πραγματικό συνοψίζεται στην ίδια τη σκέψη, ότι εμβαθύνει σ' αυτήν την ίδια και τίθεται σε κίνηση από αυτήν την ίδια». Ο Χέγκελ είναι λοιπόν ο ίδιος θύμα της μυστικιστικής αυταπάτης που θα αποκηρυχθεί στον Επίλογο του '73: «Αντίθετα, η μέθοδος που συνίσταται στην ανύψωση (aufsteigen) από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο δεν είναι τίποτα άλλο από τον τρόπο που η σκέψη ιδιοποιείται (aneignen) το συγκεκριμένο, το αναπαράγει σαν ένα συγκεκριμένο - της - σκέψης (ein geistig - Konkretes)» 1857: οι λέξεις του 1873 βρίσκονται ήδη μπροστά μας.

Έχουμε να κάνουμε εδώ με κάποιες πολύ γενικές θέσεις που αναφέρονται στην Denkprozess σαν τέτοια. Και ήδη από τώρα πρόκειται για ένα ζήτημα ιδιαίτερης μορφής: Η υποστηρίζετε τη θέση ότι παράγει το πραγματικό μέσω της ιδιαίτερης της κίνησης, ή ότι αποτελεί απλά και μόνο ένα τρόπο ιδιοποίησης του πραγματικού (μεταξύ πολλών άλλων τρόπων ιδιοποίησης του ίδιου αυτού πραγματικού: του θρησκευτικού, του αισθητικού, του μέσω της πρακτικής). Η αναστροφή ιδιαίτερης μορφής είναι λοιπόν αρκετή για να περάσουμε από τη μυστικο-

ποίηση στην αληθινή θεωρία. Στην πραγματικότητα όμως είναι σαν να έχουμε μια Denkprozess την οποία μπορούμε να εντείνουμε σε μυστικοποίηση, ή να αναστρέψουμε σε επιστήμη.

Και πρέπει λοιπόν να πιστέψουμε ότι η μεγάλη πρωτοτυπία του Μαρξ στην εισαγωγή αυτή βρίσκεται στο ότι υπεισέρχεται στην ανάλυση και μας παρουσιάζει ανάγλυφα αυτό που αποτελεί την «υλιστική» Denkprozess; Η τόλμη του Μαρξ, που εγοήτευσε και μας όπως εγοήτευσε τον Dum θα συγκεντρωνόταν έτσι στην απόδειξη του ότι, σε αντίθεση με κάθε εμπειρισμό, στην αληθινή Denkprozess το συγκεκριμένο δεν βρίσκεται στην αφετηρία αλλά στο τέρμα, στην απόδειξη του ότι δεν «ξεκινάμε» επομένως από το συγκεκριμένο για να φθάσουμε στην αλήθεια σαν αφαίρεση, αλλά από την αφαίρεση για να παραγάγουμε σιγά -σιγά το συγκεκριμένο, την «συγκεκριμένη ολότητα σαν ολότητα της σκέψης», και του ότι η ολότητα αυτή είναι «ένα προϊόν του σκεπτόμενου εγκέφαλου». Αναμφίβολα, το πραγματικό βρίσκεται σταθερά (stets) εκεί, παρόν, έξω από την Denkprozess σαν για να παρακολουθεί από κοντά αυτή την «παραγωγή» που σύμφωνα με τις υλιστικές θέσεις δεν είναι τίποτα άλλο από την «αναπαραγωγή» του, στο τέλος της μακράς συγκρότησης (Verarbeitung) της αντίληψης και της αναπαράστασης «σε έννοιες». Είναι όμως, πέρα από μian άλλη προφύλαξη (που αναφέρεται στην αρχική αφαίρεση: τους απλούστερους προσδιορισμούς που μπορούν να προσεγγιστούν από την «ανάλυση») η μόνη ένδειξη που θα μας απέτρεπε από μια μυστικιστική Denkprozess.

Ωστόσο η διαδικασία που αρχίζει με το αφηρημένο για να παραγάγει το συγκεκριμένο δεν έρχεται σε ρήξη με τη χεγκελιανή Denkprozess. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι, τυπικά, αυτή η Denkprozess της «συγκεκριμενοποίησης» σηματοδοτεί από μακριά τη διαδικασία της *Λογικής* του Χέγκελ. Ασφαλώς, σημείο κεφαλαιώδες που δεν το πρόσεξε ο Λένιν, η *Λογική* δεν αρχίζει από τον «απλούστερο προσδιορισμό» (την απλότητα εκείνη που γοήτευσε τον Λένιν στη σημείωση του), γιατί «το απλούστερο» είναι πάντα ένα κάποιο πράγμα όπως το οτιδήποτε, επομένως ένα καθορισμένο ενώ αντίθετα η *Λογική* αρχίζει με το μη καθορισμένο, το Είναι. Συγχρόνως όμως μπορούμε να πούμε ότι η ίδια *Λογική*, μη αρχίζοντας από «το απλούστερο» αρχίζει ακριβώς απ' το Είναι με τη μεγαλύτερη αφαίρεση και ασφαλώς η όλη κίνηση της την φέρει από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο. θα έπρεπε να δούμε λοιπόν εάν ο τρόπος εμφάνισης των εννοιών, των καθορισμών και των μετασχηματισμών τους στη χεγκελιανή Denkprozess καθορίζεται «a priori» όπως το θέλει ο Χέγκελ, από την «απόλυτη μέθοδο» από την «άρνηση της άρνησης» από την *Aufhebung*. Ωστόσο, με την επιφύλαξη αυτής της διαφοράς που θα ήταν διαφορά «κατασκευής» και όχι «παραγωγής», δεν μπορούμε να πούμε ότι το ζήτημα της σκέψης τον Μαρξ και τον διαχωρισμού της από τη σκέψη τον Χέγκελ εξοφλείται με μόνη την κίνηση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο.

Ακριβώς σ' αυτό το σημείο ο Dumènil υποστηρίζει ορισμένες καίριες θέσεις. Ελπίζω ότι δεν προδίδω τη σκέψη του λέγοντας ότι, χωρίς να έχει σχέση με οποιαδήποτε αυτοπαραγωγή εννοιών, η σκέψη του Μαρξ αναπτύσσεται μάλλον με τη θέση μιας έννοιας, που εγκαινιάζει τη διερεύνηση (ανάλυση) του θεωρητικού χώρου που ανοίγεται και περικλείεται από τη θέση αυτή, εν συνεχεία από τη θέση μιας νέας έννοιας, που διευρύνει το θεωρητικό πεδίο, και ούτω καθ' εξής: μέχρι τη συγκρότηση θεωρητικών πεδίων μιας εξαιρετικά περίπλοκης δομής.

Το πλεονέκτημα της οπτικής αυτής έγκειται στο ότι εκφράζει με ευκρίνεια και συστηματικότητα τις επίμονες απαιτήσεις που χαρακτηρίζουν τον Μαρξ. Κατ' αρχήν ο χαρακτήρας της εσωτερικότητας των «νόμων». Ο Dumènil υποστηρίζει χωρίς κανένα ενδοιασμό την ιδέα πως, για τον Μαρξ το ζήτημα αυτό δεν έχει καμία σχέση με τις συνήθεις εμπειριστικές ορθολογιστικές αλληγορίες: Η εσωτερικότητα δεν προσδιορίζει την ουσία σε αντίθεση με τα επιφανόμενα, αλλά την υπαγωγή των καθορισμών στο εσωτερικό μιας έννοιας ή ενός θεωρητικού πεδίου. Υπό την αυστηρή έννοια του πράγματος στο *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ, από μια έννοια, ή ακόμα από μια «φαινομενολογική ολότητα» θα συγκρατούσε πάντοτε ό,τι μπορεί να εγγραφεί στο εσωτερικό του δεδομένου θεωρητικού πεδίου, σε μια δεδομένη στιγμή της παρουσίας, και μόνον αυτό. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μαρξ, σχετικά με κάποιον καθορισμό που βρίσκεται εκτός

πεδίου: «για μας δεν υπάρχει», οριοθετώντας μ' αυτό τον τρόπο τη θεωρητική εσωτερικότητα από την εξωτερικότητά της.

Αυτός ο ορισμός της εσωτερικότητας (ο Dumènil ξεκινά από ένα ορισμό του «νόμου», που δίνει ο Μαρξ στον τρίτο Τόμο: «η εσωτερική και αναγκαία σύνδεση μεταξύ δύο πραγμάτων...») οδηγεί στη συνέχεια σ' ένα αντίστοιχο ορισμό της εξωτερικότητας. Με τον όρο αυτό θα πρέπει να νοηθεί, όχι η φαινομενολογική επίφαση, την εσωτερική ουσία της οποίας θα αποτελούσε τάχα ο νόμος, αλλά μια «άλλη λογική ολότητα», που δεν τέμνεται με την προηγούμενη. Ας σταθούμε σ' ένα μόνο παράδειγμα: Η ανταλλακτική αξία (η αξία) ανήκει στο «θεμελιώδες» θεωρητικό πεδίο που εγκαινιάζεται από το *Κεφάλαιο* ενώ η αξία χρήσης («η άλλη όψη» του εμπορεύματος) παρ' όλον ότι είναι απαραίτητη για να στοχαστούμε το εμπόρευμα, δεδομένου ότι αποτελεί τον υλικό «φορέα» της αξίας, ανήκει σ' ένα άλλο θεωρητικό πεδίο (αυτό που θα μελετούσε τις φυσικές και διαλογικές ιδιότητες των χρήσιμων προϊόντων): κάθε μια «λογική ολότητα» καθίσταται έτσι αυτόνομη.

Οι θέσεις αυτές για την εσωτερικότητα και την εξωτερικότητα αναδεικνύουν όλη τη σημασία της ερμηνείας της αφαίρεσης από την πλευρά του Dumènil. Είναι γνωστό ποια προβλήματα θέτει η επιμονή του Μαρξ να δηλώνει ότι στην οικονομία η αφαίρεση είναι το μοναδικό «εργαλείο» της σκέψης για μια θεωρία που δεν διαθέτει τα εργαλεία των φυσικών επιστημών (μικροσκόπιο κλπ.). Είναι γνωστές οι μάχες του Μαρξ ενάντια σ' εκείνους που θεωρούσαν την αφαίρεση σαν μια αδύνατη μορφή: «Αυτοί που θεωρούν την κατάληξη σε μια ανεξάρτητη ύπαρξη της αξίας, σαν μια καθαρή αφαίρεση ξεχνούν ότι η κίνηση του βιομηχανικού καπιταλισμού είναι η αφαίρεση αυτή *in actu*». Ο Dumènil σχολιάζει: «Για πρώτη φορά, ένας οικονομολόγος αναγορεύει την αφαίρεση σε αρχή γνώσης και δημιουργεί ένα σύστημα βασισμένο στην ίδια τη συνείδηση της προοδευτικής συγκρότησης του θεωρητικού πεδίου». Ακριβώς γιατί η θεωρητική αφαίρεση στο *Κεφάλαιο* δεν έχει καθόλου το χαρακτήρα της υπεξαίρεσης μιας οποιασδήποτε γενικότητας από τα συγκεκριμένα αντικείμενα. Ανακλώντας μια αντικειμενική αφαίρεση, η θεωρητική αφαίρεση παίρνει τη θέση του αποκλειστικού τρόπου σκέψης του Μαρξ. Αν ο Μαρξ σκέφτεται μέσα στην αφαίρεση, η διαδικασία της οποίας είναι μια διαδικασία «συγκεκριμενοποίησης», είναι γιατί σκέφτεται δια μέσου της αφαίρεσης, είναι γιατί κάθε θέση μιας έννοιας, άρα κάθε άνοιγμα του «εσωτερικού» θεωρητικού πεδίου είναι την ίδια στιγμή αποκλεισμός από το εξωτερικό, δηλ. κλείσιμο του πεδίου. Το άνοιγμα του πεδίου σχετίζεται με το κλείσιμο του, με την σε κάθε στιγμή δηλ. αφαίρεση του εξωτερικού του.

Τις θέσεις αυτές, όπως ακριβώς υποστηρίζονται από τον Dumènil, στο δικό τους επίσης οροθετημένο πεδίο, τις θεωρώ καίριες γιατί αποκλείουν κάθε επίφαση αυτοπαραγωγής της έννοιας (και *a fortiori* του πραγματικού από την έννοια) κατά το χεγκελιανό τρόπο. Ακόμα, γιατί μας υποχρεώνουν να στοχαστούμε τη θέση, την παρέμβαση σε μια δεδομένη στιγμή της παρουσίας, εννοιών-κλειδιά γύρω από τις οποίες οργανώνεται η συγκρότηση και η εξερεύνηση του εννοιολογικού πεδίου στους πολλαπλούς του συνδυασμούς: η έννοια της αξίας («πρώτο θεμέλιο»), η έννοια του κεφαλαίου, και η έννοια της καπιταλιστικής παραγωγής, που ελέγχουν όλη την ανάπτυξη του *Κεφαλαίου*. Τελικά, η αναφορά στη θέση των εννοιών απαγορεύει την αντίληψη της εμφάνισης τους στη «σειρά ανάπτυξης των συλλογισμών» σαν αυτοπαραγωγή εννοιών: η φαινομενική συνέχεια της σειράς παρουσίας αποκρύβει θεωρητικές ασυνέχειες που υπογραμμίζονται από την θέση εννοιών-κλειδιά. Θα διαβάσουμε, για παράδειγμα τις σελίδες όπου ο Dumènil δείχνει καθαρά γιατί είναι αδύνατο ξεκινώντας από την έννοια του εμπορεύματος να συναγάγουμε την έννοια του κεφαλαίου, παρά τον πειρασμό ενός παίξιμου ποσοτικής μεταβολής πάνω στην αξία της «εμπορευματικής παραγωγής» για να προεκταθεί η αξία σε υπεραξία. Ο Μαρξ το λέει εξ άλλου πολύ καλά στα ίδια τα *Grundrisse*: «Η υπεραξία είναι πολύ απλά αξία πέρα από το ισοδύναμο. Το ισοδύναμο είναι εξ ορισμού η ταυτότητα και μόνο της αξίας με τον εαυτό της. Η υπεραξία δεν μπορεί

λοιπόν ποτέ να αναβλύσει από το ισοδύναμο, ούτε να εμφανιστεί στην αρχή της κυκλοφορίας· προβάλλει αναγκαστικά μέσα από τη διαδικασία παραγωγής του ίδιου του κεφαλαίου»



(*Mega* II, 1.1.240). Εκεί ακριβώς όπου η σειρά παρουσίασης είναι δυνατό να δημιουργεί την εντύπωση της αυτοσυναγωγής μιας έννοιας, ο Dum μας αποκαλύπτει τη θέση μιας έννοιας που ανοίγει ένα νέο χώρο.

Αλλά, την ίδια στιγμή που ανοίγει το νέο χώρο, η θέση αυτή τον κλείνει. Ασφαλώς, η υπεράσπιση με σοβαρά επιχειρήματα της θέσης για τον πεπερασμένο χαρακτήρα της μαρξιστικής θεωρίας αποτελεί μια από τις όχι λιγότερο σημαντικές συνέπειες της ανάλυσης αυτής. Εδώ η διατύπωση του Λένιν βρίσκει ακριβώς το στόχο: Ο Μαρξ μας έδωσε μόνο τους «ακρογωνιαίους λίθους»... Πρέπει να προσθέσουμε: ενός πεπερασμένου θεωρητικού χώρου. Η μαρξιστική θεωρία δεν είναι δικαιωματικά καθολική ούτε αυθαίρετα επεκτάσιμη σε κάθε φαινόμενο που προσφέρεται στο πεδίο των κοινωνικών και ανθρώπινων «γεγονότων». Οι κρίσεις γίνονται πάντα με βάση αποδεικτικά στοιχεία. Να τι θα αποθαρρύνει ίσως τους μαρξιστές μεταφυσικούς από το να εμπλακούν στην περιπέτεια της επέκτασης της δικαιοδοσίας της μαρξιστικής θεωρίας σε αντικείμενα που αυτή αποκλείει από το ιδιαίτερο της πεδίο, ή σε αντικείμενα για την τύχη των οποίων επιφυλάσσεται σιωπώντας.

Τι να κρατήσουμε από την απόδειξη αυτή; Μια ορισμένη αναπαράσταση, πολύ καθαρή και αρθρωμένη, τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ συγκροτεί «συνειδητά» τη σκέψη του. Με μια αφαίρεση συνεχώς ελεγχόμενη, «σε ακριβή δοσολογία», και σε αντιστοιχία με τη θέση των ήδη ορισμένων εννοιών. Ο Dumènil γράφει κάπου: «Η πολιτική οικονομία δεν είναι μια αξιωματική». Αναμφίβολα, αν η αξιωματική νοείται εδώ σύμφωνα με μια ιδεολογική αντίληψη του όρου: Ο Μαρξ δεν θέτει ούτε προσθέτει την τάδε έννοια για να «εξερευνήσει» μέσω καθαρά υποθετικών συλλογισμών αυτό που θα επακολουθούσε, ή για να παραγάγει κάποια λογικά επακόλουθα. Δεν παραδίνεται σε αυθαίρετες παραλλαγές, ούτε στην «κατανόηση» της τάδε φαινομενολογικής ολότητας για το κέφι του. Είναι φανερό ότι η παρουσίαση του καθοδηγείται, εκτός σκηνης, από τις μεγάλες πραγματικότητες που απεκάλυψε με τη σιωπηλή «μέθοδο έρευνας» που επικαλέστηκε, όπως ακριβώς η αρχική αφαίρεση της αξίας στηρίζεται στην «in actu αφαίρεση της κίνησης του βιομηχανικού καπιταλισμού». Ωστόσο, στα όρια αυτά, τα οποία υποτίθεται ότι φυλάσσει η υλιστική θέση της «αναπαραγωγής» του πραγματικού μέσα στην αφαίρεση, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η θέση μιας έννοιας, το γεγονός του ανοίγματος κλεισίματος του θεωρητικού πεδίου, η πεπερασμένη αυτονομία του πεδίου αυτού που συγκροτείται από ένα εσωτερικό και τον σύγχρονο αποκλεισμό ενός εξωτερικού (δυο «λογικές ολότητες, θεωρητικά ανεξάρτητες»), η τροποποίηση του πεδίου από τη θέση μιας νέας έννοιας, που μεταθέτει τη σημασία και τα όρια του, επιτρέποντας πολλαπλές παραλλαγές και διασταυρώσεις, μέχρι την απεριόριστα πολύπλοκη ανάλυση της «εκδήλωσης» των νόμων και της «πραγμάτωσης» τους (που εισάγει ιστορικές μεταβολές) - τα πάντα μας υποβάλλουν αναπόφευκτα την εικόνα, σε σχέση με τη μορφή παρουσίασης, ενός τρόπου σκέψης που προσεγγίζει σ' ένα αξιωματικό στοχασμό. Ο Dumènil είναι κατηγορηματικός: το καθετί στο *Κεφάλαιο* προχωρεί βήμα-βήμα και κάτω από το «συνειδητό» έλεγχο των εννοιών που έχουν τεθεί, και που καθορίζουν, δηλ. ανοίγουν και κλείνουν το θεωρητικό πεδίο σ' εκείνο ή το άλλο σημείο της παρουσίας. Έτσι θα μπορούσε να οριστεί η Denkprozess του *Κεφαλαίου*.

Ο Dumènil αντλεί ακόμα από τις αντιλήψεις του αξιόλογες θεωρητικές συνέπειες αναφορικά με κάποιες περίφημες αντιλήψεις ή ερμηνείες. Για το σκοπό αυτό του αρκεί να εφαρμόσει στο ίδιο το *Κεφάλαιο* τη μέθοδο σκέψης που ανακαλύπτει σ' αυτό. Αυτή η απλή εφαρμογή αποκαλύπτει, σε συνάρτηση με την έκταση και τα όρια του πεδίου, υπερβάσεις ή ελλείψεις: δηλαδή είτε κάποιες θέσεις που δεν εγγράφονται στο *Κεφάλαιο*, είτε ορισμένες αναλύσεις που έχουν τη θέση τους εκεί, ωστόσο παραλείπονται. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Dumènil μπορεί να επιχειρηματολογήσει κατά του «άτεκτου νόμου των μισθών» τον οποίο ο Ένγκελς είχε επαναφέρει πριν τον εγκαταλείψει κατά το ήμισυ, κατά του «νόμου της απόλυτης» ή ακόμα της «σχετικής εξαθλίωσης», κατά της αντίληψης που βλέπει την υποκατανάλωση σαν «αιτία» της κρίσης κλπ. Ακόμα, κατά τον ίδιο τρόπο μπορεί να ανακαλύψει και να σχολιάσει μια αξιοσημείωτη απουσία: αυτήν του ρόλου της περιστροφής του κεφαλαίου στον καθορισμό του ποσοστού κέρ-

δους κλπ. Σε άλλα σημεία, είναι σε θέση να εξηγείται καθαρά και κατηγορηματικά σε σχέση με διάφορα μεταφραστικά λάθη που αλλοιώνουν το νόημα, να αναδεικνύει την τάδε διαφορά (μεταξύ εμπορευματικού και καπιταλιστικού ανταγωνισμού, για παράδειγμα), να επιμένει στη θεωρητική γονιμότητα της διάκρισης που κάνει ο Μαρξ μεταξύ της Form, της Gestalt και της Gestaltung, κλπ.

Στην πορεία της εργασίας αυτής αρκείται στο να ελέγχει από κοντά τη σκέψη του Μαρξ, ιδίως τις σκέψεις που του προσάπτουν, χωρίς όμως να προσθέσει σ' αυτή το παραμικρό, αφού το μόνο που κάνει είναι να καθοδηγείται από τη μορφή σκέψης που ο Μαρξ επιβάλλει στον εαυτό του στη διαδικασία της Denkprozess. Είναι σε θέση να σημειώσει έτσι ότι ο Μαρξ μίλησε για την πάλη των τάξεων στο *Κεφάλαιο* μόνο στην έκταση που οι καθορισμοί της πηγάζουν από το εσωτερικό του εννοιολογικού πεδίου που ορίζεται από τις τρεις μεγάλες έννοιες του εμπορεύματος, του κεφαλαίου και της καπιταλιστικής παραγωγής. Και δεν διστάζει να διαβεβαιώσει, ότι αν ο Μαρξ, είχε, όπως προέβλεπε, μιλήσει στο *Κεφάλαιο* για το Κράτος θα το είχε κάνει «αναγκαστικά» στα ίδια αυτά όρια.

Φυσικά, και δεν νομίζω ότι θα εκπλήξω τον Dumènil λέγοντας ότι, η ριζοσπαστικότητα των θέσεων του δεν παραλείπει να εγείρει σημαντικά προβλήματα. Οι θέσεις του, με το δικό τους τρόπο ενισχύουν μια πεποίθηση που προοδευτικά διαμορφώσαμε, και στην οποία θα μπορούσαμε να δώσουμε την εξής παράδοση διατύπωση: Το *Κεφάλαιο* δεν έχει μόνο ούτε ακριβώς την ενότητα που το ίδιο διακηρύσσει.

Ότι από τις πρώτες ακόμα λέξεις ο Μαρξ κατέβαλε κάθε προσπάθεια να αποτυπώσει στην παρουσίαση του *Κεφαλαίου* μια μορφή όσο το δυνατόν ενοποιημένη και ομογενή· ότι κάθε φορά άνοιγε και σηματοθετούσε τους δρόμους του, ότι έλεγχε συνεχώς τα όρια του θεωρητικού πεδίου που εξερευνούσε, και ότι στο εσωτερικό του πεδίου αυτού, έρευνα και παρουσίαση εξ ανάγκης κάποτε συνέπεσαν, είναι περίπου βέβαιο. Το ότι ο Μαρξ στοχάστηκε για λογαριασμό του («συνειδητά» λέει ο Dumènil) την ενότητα αυτή μέσα από τις κατηγορίες της «μεθόδου» του *Κεφαλαίου* ή της «αναλυτικής» και «διαλεκτικής μεθόδου» το γνωρίζουμε χάρη στις δηλώσεις του. Το ότι συνέδεσε αυτή τη «μέθοδο» με μια ορισμένη αντίληψη της «διαδικασίας σκέψης» (Denkprozess) με ένα ορισμένο δηλ. πρότυπο σκέψης απαραίτητο για την σκέψη του αληθινού, ότι επομένως σχημάτισε έτσι, όπως το αντιλαμβάνεται ο Dumènil, μια ορισμένη ιδέα για «την» θεωρία της γνώσης είναι, αν πάρουμε στα σοβαρά την Εισαγωγή του '57 και τον Επίλογο του '73 περίπου βέβαιο.

Το ότι η ιδέα αυτή της Denkprozess χρησίμευσε τελικά σαν εγγύηση της ενότητας του *Κεφαλαίου* είναι δυνατό και πιθανό. Αυτό όμως που έχει σημασία είναι τα αποτελέσματα.

Δεν μιλώ για τα μακρινά και έμμεσα αποτελέσματα που δύσκολα μπορούν να αποδοθούν κάποιον, όπως αυτά που μπορούμε να εντοπίσουμε στα γραφτά του Λένιν: «Η διαλεκτική είναι (Χεγκελιανή και) μαρξιστική θεωρία της γνώσης». Μιλώ για αποτελέσματα παρατηρήσιμα στο ίδιο το *Κεφάλαιο*.

Έχουμε πραγματικά λόγους να πιστεύουμε, μέσα από τόσες προσπάθειες και εμπειρίες ότι η ενότητα της Denkprozess του *Κεφαλαίου*, η ενότητα της σειράς παρουσίασης του δεν είναι ταυτόσημη μ' αυτήν που μας προσφέρεται. Αντίθετα, είναι αξιοσημείωτα άνιση και δυσανάλογη. Λέω: αξιοσημείωτα γιατί η ανισότητα αυτή έχει ένα νόημα και μάλιστα σημαντικό.

Υπάρχει σαφώς, στο *Κεφάλαιο* μια πρωτεύουσα σειρά παρουσίασης, ορατή, εντυπωσιακή, μία και ομοιογενής (υπό την προϋπόθεση ότι αντιλαμβανόμαστε αυτή την ενότητα όπως ο Dumènil: συγκροτούμενη από τη θέση και σύνθεση εννοιών): από την αξία στο κεφάλαιο, την καπιταλιστική παραγωγή μέχρι τις «συγκεκριμένες» κατηγορίες του τρίτου Τόμου.

Παράλληλα όμως υπάρχουν κι άλλες πλάγιες «σειρές παρουσίασης» που έρχονται να διακόψουν και να διασχίσουν συχνά την πρώτη. Υπάρχουν υψηλής σημασίας, μακροσκελέστατα και ασυνεχή κεφάλαια όπου παρεμβάλλεται μια τελείως διαφορετική «ανάλυση» που για ευκολία ονομάστηκε «συγκεκριμένη» και «ιστορική» σε αντιδιαστολή με την πραγματικά «θεωρητική», πρωταρχικής σημασίας ανάλυση - λες και ήταν ποτέ δυνατόν να έχει η «θεωρία» μια μορφή

αυστηρά αναγνωρίσιμη, ταυτοποιήσιμη και ολοκληρωμένη. Μια τέτοια ευκολία όμως δεν πρέπει να μας ικανοποιεί: οι αναλύσεις αυτές έχουν επίσης και μια αξία «θεωρητική» έστω και αν η ενότητα τους με την πρωτεύουσα σειρά παρουσίασης θέτει ένα πρόβλημα. Έτσι όπως μας προσφέρεται, παράδοση και ωστόσο επίμονη, η διαφοροποίηση αυτή και η σημασία της δεν θα πρέπει να ξεφύγουν το ενδιαφέρον μας. Σε αντίθετη περίπτωση θα βρεθούμε εγκλωβισμένοι στον κύκλο που χαράσσει η θεωρία γύρω της αναγκαστικά εφ' όσον για να είναι η «θεωρία» που είναι πρέπει να είναι και ανοικτή και κλειστή: εγκλωβισμένη στα όρια της. Ο Dumènil μας δείχνει ότι ο Μαρξ σε κάθε στιγμή είχε συνείδηση των ορίων αυτών και ότι τα προσδιορίζει με σαφήνεια. Για παράδειγμα, το όριο του θεωρητικού. Εκείθεν του θεωρητικού υπάρχει μόνο το μη θεωρητικοποιήσιμο. Για παράδειγμα, το όριο μεταξύ του εσωτερικού (θεωρητικού) και του «εξωτερικού» του που ξεκινά από την αξία χρήσης και φθάνει στην παραγωγικότητα της εργασίας και την πάλη των τάξεων! Σε όλες τις περιπτώσεις σκοντάφτουμε στα όρια της πρωτεύουσας σειράς παρουσίασης. Και δεδομένου ότι τα

όρια αυτά είναι συνάρτηση των εννοιών που ανοίγουν και κλείνουν το πεδίο, σκοντάφτουμε στο γεγονός της θέσης των εννοιών αυτών. Πράγμα που σημαίνει ότι, σε τελευταία ανάλυση, σκοντάφτουμε στις συμπτώσεις που επέβαλαν στον Μαρξ να ανοίξει το θεωρητικό πεδίο της σειράς παρουσίασης του με την έννοια της αξίας. Κάθε δρόμος που ανοίγεται έτσι καθορίζει κάποια όρια, επομένως ένα «εξωτερικό». Το ότι το «εξωτερικό» αυτό βρίσκεται επίσης μέσα στο Κεφαλαίο διασχίζοντας και διακόπτοντας τη σειρά ανάπτυξης του για να την υποστηρίξει, μας δια φωτίζει σε σχέση τόσο με τη σειρά ανάπτυξης όσο και με το κλείσιμο της: σε σχέση με τις συμπτώσεις της, άρα σε σχέση και με τη σημασία της.

Το ότι η ενότητα του *Κεφαλαίου* είναι αξιοσημείωτα άνιση θα μας επέτρεπε ίσως να συλλογιστούμε σοβαρά τους λόγους για τους οποίους ο Μαρξ στο *Κεφαλαίο* παρενέβαλε «σφήνα», όπως λέγεται, τις αναλύσεις εκείνες για την «εργάσιμη μέρα», το κεφάλαιο εκείνο που πάνω του έχυσε «δάκρυα και αίμα» για να μελετήσει τη μανιφατούρα και τη σύγχρονη βιομηχανία, το θαυμάσιο VIII Τμήμα για την πρωταρχική συσσώρευση, κλπ. με μια λέξη, όλα τα κεφάλαια και τις σελίδες όπου αυτό που ονομάζουμε «συγκεκριμένη ιστορία» εισβάλλει μέσα στην ανάλυση. Πρέπει να δεχτούμε ότι αυτό το «εξωτερικό» επικοινωνούσε με ένα μοναδικό τρόπο με το «εσωτερικό». Αν τώρα αυτή η επικοινωνία δεν κατανοήθηκε με σαφήνεια από τον Μαρξ, δεν θα έπρεπε να διακρίνουμε εδώ ένα αποτέλεσμα εξωτερικότητας που παράγει η σειρά παρουσίασης που επιβάλλεται στον Μαρξ; Ή, ακόμα καλύτερα, θα μπορούσαμε, υποψιασμένοι από τις μοναδικές «εξωτερικές» μορφές παρουσίασης, να προσδιορίσουμε, μέχρι και στο εσωτερικό της ίδιας της ανάλυσης, μεταξύ άλλων, τον παράξενο αυτό θεωρητικό «πυρήνα» που ανάγεται, χωρίς όμως ποτέ να ανάγεται πλήρως, στις έννοιες του Τμήματος I που τον καθορίζουν και τον αποκρύβουν: τη «θεωρία» της εργασιακής δύναμης και της αναπαραγωγής της. Στο αποφασιστικό αυτό σημείο (αφού από την ερμηνεία του εξαρτάται όλη η θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης) μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα του Dumènil: η «θεωρία» της εργασιακής δύναμης είναι παρούσα στο *Κεφάλαιο* μόνο στο βαθμό που εμπίπτει στα όρια, δηλαδή καλύπτεται από τις έννοιες του δεδομένου θεωρητικού πεδίου. Και εν προκειμένω, μόνο ως εμπόρευμα ικανό να παράγει αξία, επομένως και υπεραξία, ως εμπόρευμα πληρωνόμενο στην αξία του (= στην αξία των αναγκαίων για την αναπαραγωγή του εμπορευμάτων). Αν μείνουμε εδώ, αν δηλ. πιστέψουμε ότι ο Μαρξ δεν έχει τίποτα άλλο υπ' όψη του περισσότερο απ' ό,τι γράφει εδώ, γινόμαστε ευάλωτοι απέναντι στην ιδέα που βλέπει την (αναγκαστικά υπολογιστική) παρουσίαση της υπεραξίας σαν μια πλήρη θεωρία της εκμετάλλευσης. Για να πούμε το πράγμα καθαρότερα, κινδυνεύουμε να υποβιβάσουμε την εκμετάλλευση στον απλό υπολογισμό της υπεραξίας, αφήνοντας στο «εξωτερικό» και τις συνθήκες εργασίας (πρώτο «εξωτερικό») και τις συνθήκες της αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης (δεύτερο «εξωτερικό»), του εμπορεύματος που ούτε παράγεται ούτε καταναλώνεται όπως τα άλλα εμπορεύματα, και το οποίο, όπως απέδειξε ο Μαρξ στην πολεμική του κατά του άτεγκτου νόμου των μισθών, είναι μέρος και επίδικο αντικείμενο της πάλης των τάξεων (τρίτο και τελευταίο «εξωτερικό»).

Δεν είναι επομένως παράδοξη η παρουσία του «εξωτερικού» στο *Κεφάλαιο*. Μέσα από τα κεφάλαια αυτά, που διασχίζουν και υπερβαίνουν τη σειρά παρουσίασης, το «εξωτερικό» παρεμβάλλεται σαν θεωρητικό στοιχείο απαραίτητο στο σχέδιο της «κριτικής της πολιτικής οικονομίας»: Παρεμβάλλεται για να προδίδει το νόημα του «υποβιβασμού» που πραγματοποιείται από τη σειρά παρουσίασης, της οποίας ο Μαρξ αποδέχτηκε τις θεωρητικές πιέσεις, για να βεβαιώσει την πραγματική σημασία της ανάλυσης που εκτυλίσσεται στο αυστηρό πεδίο αυτού του «υποβιβασμού», και επομένως για να υπερβεί τα αναγκαία του «όρια». Από τη στιγμή που αναγνωρίζεται το νόημα των διαφόρων αυτών σειρών παρουσίασης, η ενότητα της συνύπαρξης τους πιθανόν να δημιουργεί πρόβλημα: αυτό όμως είναι ένα άλλο ζήτημα που παραπέμπει στις συμπτώσεις της εκκίνησης και στη «μέθοδο» του Μαρξ.

Πρόκειται ακριβώς για την ενότητα της ίδιας της πρωτεύουσας σειράς παρουσίασης, όπως μας προσφέρεται και όπως θέλει να επιβληθεί στο *Κεφάλαιο*. Μια σειρά με την αυστηρή έννοια του όρου, θεμελιωμένη στο προφανές της εκκίνησης της και μια εκκίνηση εφοδιασμένη αμετάκλητα με το προφανές «του πιο απλού καθορισμού», το εμπόρευμα ή την αξία. Ολόκληρο το Τμήμα Ι περικλείεται σ' αυτή την απαίτηση που ορίζει το καθήκον της εκκίνησης από το απλό και το ομοιογενές πεδίο του όπως και από το προφανές, που κρίνεται απαραίτητο για την εκκίνηση δηλ. απαραίτητο για τη θεμελίωση της θεωρίας. Το ότι ο Μαρξ ξεκίνησε μ' αυτό το τρόπο, με μια δεδομένη ιδέα για την εκκίνηση, το ότι χρειάστηκε να ξεκινήσει μ' αυτό τον τρόπο, είναι ένα γεγονός που εκφράζει την αναγκαιότητα μιας σύμπτωσης όπου παρεμβαίνουν τα τεκμήρια, τα επίδικα αντικείμενα και οι προσφυγές μιας ανακάλυψης που θέλει να επιβάλει την αποδοχή της κόντρα σ' όλες τις προφανείς αλήθειες με τις οποίες έρχεται σε ρήξη, και μέσα από αυτές. Καταλαβαίνουμε λοιπόν γιατί ο Μαρξ καταπιάστηκε τόσες φορές με τη σύνταξη του τμήματος Ι για να του αποδώσει τον οριστικό χαρακτήρα που όφειλε να έχει, καταλαβαίνουμε επίσης γιατί μετέθετε τη δυσκολία που αντιμετώπιζε, γενικεύοντας την: «σε κάθε επιστήμη η αρχή είναι επώδυνη» συγχέοντας την απόσχιση που εγκαινιάζει μια επαναστατική θεωρία όπως η δική του, με την απαίτηση να δώσει στην παρουσίαση μιας επιστήμης μια απόλυτη αρχή.

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το ότι ο Μαρξ επικαλείται σ' όλους τους τόνους τη φιλοσοφική εγγύηση μιας υποδειγματικής *Denkprozess* και μιας μεθόδου κατάλληλης για τη θεμελίωση της προσπάθειας του. Αυτό που μας ενδιαφέρει, έχοντας ήδη αναγνωρίσει το ρόλο αυτής της εγγύησης είναι οι πραγματικές δυσκολίες τις οποίες είναι επιφορτισμένη να μεταθέτει και να καλύπτει. Οι δυσκολίες αυτές είναι ακριβώς τα προφανή: το προφανές του «πιο απλού καθορισμού» και το προφανές της αναγκαστικής εκκίνησης από το προηγούμενο προφανές.

Γιατί, αν εξαιρέσουμε την ιδέα που το επιβάλει σαν εγγύηση της και κάποια παρατηρήσιμα αποτελέσματα που παράγει η διαχείριση της (τα αποτελέσματα στα οποία απολήγει μια σειρά παρουσίασης που διασχίζεται και υποσκελίζεται από άλλες σειρές) ποιος μας υποχρεώνει να ξεκινήσουμε από αυτό το προφανές; Να ξεκινήσουμε δηλ. από το απλό και το ομοιογενές του πεδίο; Δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με μια φανταστική παραλλαγή. Αντίθετα, εντοπίζουμε στον Μαρξ ίχνη δισταγμών σχετικά με την εκκίνηση και κάποιους λόγους που μας επιτρέπουν να αμφιβάλλουμε για την υποχρέωση του αυτή. Για παράδειγμα, όταν ο Μαρξ, σε μια επιστολή στον Κούγκελμαν, ορίζει το «νόμο της αξίας» με όρους αναπαραγωγής και τον χαρακτηρίζει κατανοήσιμο «ακόμα και από ένα παιδί». Για παράδειγμα όταν στις *Σημειώσεις για τον Wagner* γράφει ότι «η ανταλλακτική αξία των εμπορευμάτων [...] υφίσταται μόνον εφ' όσον το εμπόρευμα υπάρχει στον πληθυντικό, διάφορα είδη εμπορευμάτων...» επιμένοντας στο εμπόρευμα σαν κοινωνική σχέση που δεν ανάγεται στην αξία. Θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τις ενδείξεις που μας υποβάλλουν την ιδέα να «πάρουμε» τα πράγματα, δηλ. να επαναλάβουμε την ανάλυση με τον ένα ή τον άλλο τρόπο: την ιδέα ότι θα ήταν ίσως γόνιμο να αρχίσουμε όχι από το «απλό», αλλά από μια ορισμένη πολυπλοκότητα - ιδέα που, εμμέσως, δεν θα μπορούσε παρά να προσβάλει την ιδέα της εκκίνησης, από την οποία εξαρτάται, όπως επίσης και την έννοια που ενσαρκώνει την ομοιογένεια του απλού: την αξία.

Δεν είναι, προφανώς, στις προθέσεις μας να υποβάλλουμε, στη βάση των απλών αυτών κριτικών παρατηρήσεων που έρχονται να συγχρονιστούν με τις θέσεις του Dumènil, την ιδέα ότι θα έπρεπε να δώσουμε στο *Κεφάλαιο* μια άλλη «σειρά παρουσίασης», αυτήν που του ανήκει. Το έργο του Μαρξ είναι αυτό που είναι: Τα ηθελήμενα όρια του είναι αυτά που μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε την αξία του. Αυτό που έχουμε εδώ υπ' όψη μας είναι, περισσότερο, να προσδιορίσουμε δια μέσου των θεωρητικών τους παραδοχών και να αντιπαλέψουμε τις δυσκολίες που εγγράφονται μέσα στην ενότητα και την ανισότητα της σειράς παρουσίασης του *Κεφαλαίου*, για να αναγνωρίσουμε, να συγκεντρώσουμε και απελευθερώσουμε τις δυνάμεις ενός στοχασμού που εγκλείει αλλά και υπερβαίνει την τυπική ενότητα που έπρεπε να προσλάβει για να υπάρξει, για περισσότερα από εκατό σήμερα χρόνια, σαν «θεωρία».

Να αντιπαλέψουμε αυτές τις δυσκολίες σημαίνει να θέσουμε το ερώτημα της αναγκαιότητας των συμπτώσεων των μορφών της σκέψης του Μαρξ: σημαίνει αναγκαστικά να επαναφέρουμε τη σκέψη του Μαρξ στην εποχή μας, και επομένως να την αναπτύξουμε για να την καταστήσουμε επίκαιρη.

**Φεβρουάριος 1977**

(Μετάφραση: Χρ. Θεοχαράς)

## **8. Το πρόβλημα του «φετιχισμού» στον Μαρξ<sup>8</sup>**

Ας σημειωθεί παρενθετικά -μια και διαθέτουμε στο *Κεφάλαιο* (που γίνεται στο κεφάλαιο I, παράγραφος 4 εκατό τοις εκατό φουερμπαχιανό) μια θεωρία της αντικειμενικής μυστικοποίησης, τη θεωρία του φετιχισμού- ότι τα όσα είπαμε για το κράτος<sup>9</sup> μας επιτρέπουν ίσως να λύσουμε -τουλάχιστον εν μέρει, αφού η τύχη των λέξεων δεν μπορεί να ελεγχθεί- το βασανιστικό και αδιάκοπα ανακινούμενο πρόβλημα του φετιχισμού.

Είναι γνωστό ότι οι λίγες εμπνευσμένες σελίδες που αφιέρωσε ο Μαρξ στο φετιχισμό και οι οποίες δεν κρύβουν καθόλου τις υψηλές απαιτήσεις τους, εξέθρεψαν μια τεράστια φιλολογία, η οποία διαρκώς αναπαράγεται, κάθε φορά «υπερθεματίζοντας». Οι λόγοι είναι ευνόητοι. Όλοι οι μαρξιστές που αρνούνται να υιοθετήσουν τη λογική του «μηχανιστικού οικονομισμού» που υπάρχει σε ορισμένες φράσεις του Μαρξ, αναζητούν σ' αυτές τις σελίδες (οι οποίες με κάποια υπερβολή θεωρούνται ομοιογενείς και άρα ορθές σε όλα τα σημεία) στοιχεία για να υπερασπιστούν θέσεις που θα αποκαλούσαμε «εργατιστικές» με την ευγενή έννοια του όρου, στοιχεία για να υπερασπιστούν τα ανθρώπινα αποθέματα της εργατικής εξέγερσης και του εργατικού «λόγου», χωρίς να αποθαρρύνονται από το γεγονός ότι η ίδια θεωρία του φετιχισμού χρησιμεύει ως βάση σε όλους τους «ανθρωπιστές» ή και «θρησκευόμενους» ερμηνευτές της σκέψης του Μαρξ.

Σε ένα κείμενο αυτής της σημασίας, το οποίο έχει τη συγκεκριμένη θέση στη σειρά έκθεσης του *Κεφαλαίου*, διακυβεύονται πολλά «νοήματα». Και είναι γεγονός ότι ο Μαρξ παίζει με αυτή την πολλαπλότητα των δυνατών νοημάτων --και δεν μπορεί να αποκλεισθεί ότι τη χρησιμοποιεί για να στηρίξει την απόδειξή του, η οποία επικαλείται, ήδη από την αρχή, τη θρησκεία: «για να βρούμε μια αναλογία αυτού του φαινομένου πρέπει να την αναζητήσουμε στη νεφελώδη περιοχή του θρησκευτικού κόσμου»<sup>10</sup> -και η επαλήθευση θα έρθει στο τέλος, όπου μαθαίνουμε ότι ο Χριστιανισμός είναι «το θρησκευτικό συμπλήρωμα που αρμόζει περισσότερο» στην εμπορευματική κοινωνία<sup>11</sup>. Παγιδευμένος στο θρησκευτικό μοντέλο και εξαίροντας την απλότητα και τη διαφάνεια των *σχέσεων* του ανθρώπου Ροβινσώνα και των *πραγμάτων*, ο Μαρξ μπορεί να διατυπώσει τη θέση του: «... για τους παραγωγούς, οι σχέσεις των ιδιωτικών εργασιών τους εμφανίζονται ως αυτό που είναι, δηλαδή όχι ως άμεσες κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις ίδιες τις εργασίες τους, αλλά αντιθέτως ως κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων»<sup>12</sup>. Αυτή η φράση (επιλέγω εκείνη που δίνει στο φετιχισμό τις μεγαλύτερες θεωρητικές πιθανότητες) λέει πράγματι αρκετά καλά την αλήθεια. Ο Μαρξ παίζει εδώ με τις «κοινωνικές σχέσεις», άλλοτε μεταξύ «προσώπων», άλλοτε μεταξύ πραγμάτων. Όταν επικαλείται τις άμεσες κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις ίδιες τις εργασίες τους, επικαλείται πράγματι μια διπλή διαφάνεια, η οποία θεμε-

λιώνεται και στις δύο περιπτώσεις στην *αμεσότητα*: 1) η σχέση κάθε υποκειμένου με το προϊόν της εργασίας του (πράγμα) είναι διαφανής, 2) η σχέση των υποκειμένων μεταξύ τους, στη διαδικασία της συλλογικής (κοινωνικής) εργασίας τους είναι διαφανής. Αυτές οι σχέσεις είναι διαφανείς επειδή είναι άμεσες. Αυτό σημαίνει όμως ότι υιοθετεί κανείς ένα καθαρό φιλοσοφικό αξίωμα (η σχέση ενός υποκειμένου με το αντικείμενό «του» είναι διαφανής γιατί είναι άμεση), εκτός και αν αναζητήσει κανείς αυτή τη διαφάνεια λόγω της αμεσότητας εκεί όπου κυριαρχεί, δηλαδή στο εμπορευματικό δίκαιο, ή μάλλον στην ιδεολογία του δικαίου. Πράγματι σ' αυτή την περίπτωση η σχέση ενός υποκειμένου δικαίου με το πράγμα που κατέχει, και του οποίου κατέχει ταυτόχρονα και την ιδιοκτησία, είναι διαφανής διότι είναι άμεση. Η ιδεολογία του δικαίου ισχυρίζεται επιπλέον ότι επειδή όλες οι εμπορευματικές σχέσεις θεμελιώνονται στην αμεσότητα της κατοχής των «πραγμάτων» από κάθε υποκείμενο δικαίου, αυτή η διαφάνεια επεκτείνεται σε όλες τις νομικές σχέσεις. Ισχυρίζεται τέλος ότι επειδή η σχέση του υποκειμένου δικαίου με τα πράγματα είναι μια σχέση ιδιοκτησίας, είναι ταυτόχρονα μια σχέση που περιλαμβάνει το δικαίωμα αλλοτρίωσης, άρα πώλησης και αγοράς των «πραγμάτων» (εμπορευμάτων), με αποτέλεσμα η άμεση και διαφανής σχέση του υποκειμένου με το πράγμα να εμφανίζεται ως μια κοινωνική σχέση. Το δίκαιο αναγνωρίζει έτσι ότι οι κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους [είναι] ταυτόσημες με τις κοινωνικές σχέσεις των εμπορευμάτων (πραγμάτων) μεταξύ τους, επειδή δεν [είναι] παρά η άλλη πλευρά τους.

Το παράδοξο είναι ότι ο Μαρξ αντιπαράθετεί τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων στις σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, ενώ η ίδια η πραγματικότητα του δικαίου εκφέρει αυτές τις σχέσεις στην ενότητά τους. Στην πραγματικότητα, αν εξετάσουμε προσεκτικά το κείμενο του Μαρξ, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν επικρίνει τόσο αυτή την ενότητα, όσο το ότι είναι *φαινομενική*: οι σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους *φαίνονται* σ' αυτούς ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων. Αλλά αυτή η επίφαση, για την οποία ο Μαρξ διαπιστώνει ότι και αφού διαλυθεί θεωρητικά εξακολουθεί να υφίσταται, αποτελεί μέρος της πραγματικότητας των κοινωνικών σχέσεων όσο και η άλλη επίφαση: η επίφαση της αμεσότητας και της διαφάνειας των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων και των «πραγμάτων τους» ή «των προϊόντων τους».

Όσο παραμένουμε στο εννοιολογικό σύστημα της αντίθεσης πρόσωπο/πράγμα, που αποτελούν δύο θεμελιώδεις κατηγορίες του δικαίου και της νομικής ιδεολογίας, μπορούμε εξίσου καλά να υπερασπιστούμε τη θέση του Μαρξ όσο και την αντίθεση θέση, να τις αποδεχθούμε αμφότερες ή να τις απορρίψουμε. Σε όλες τις περιπτώσεις παραμένουμε δέσμιοι των κατηγοριών του δικαίου και των εννοιών της νομικής ιδεολογίας.

Στην πραγματικότητα η θεωρία του φετιχισμού στον Μαρξ δεν είναι παρά ένα είδος παραβολής, της οποίας οι απώτερες σκέψεις εμφανίζονται σαφώς στη συνέχεια του κειμένου, καταστρέφοντας ωστόσο το αποτέλεσμα «απόδειξης» που αναμενόταν από τις λαμπρές παραγράφους που προηγήθηκαν. Ο Μαρξ μας δίνει αρχικά μια σειρά παραδειγμάτων «κοινωνιών» όπου οι «κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων» κυριαρχούν στην αμεσότητα και τη διαφάνειά τους -και όχι, όπως σε μια εμπορευματοπαραγωγό κοινωνία, *υπό την επίφαση* κοινωνικών σχέσεων μεταξύ πραγμάτων (εμπορευμάτων)<sup>13</sup>. Παράδειγμα: ο Ροβινσώνας, ο άνθρωπος με τις διάφανες σχέσεις με τα πράγματα, συμπεριλαμβανομένων εκείνων που κατασκευάζει για να ανασυγκροτήσει στο νησί του τον κόσμο «αντικειμένων» της πολιτισμένης εμπορευματικής κοινωνίας. Παράδειγμα η φεουδαρχική κοινωνία, όπου οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων δεν έχουν την επίφαση σχέσεων μεταξύ πραγμάτων, διότι εκτυλίσσονται μεταξύ «προσώπων», άμεσα και διάφανα (παράδειγμα: η αγγαρεία, τα ξυλοκοπήματα κλπ.). Παράδειγμα: μια πατριαρχική οικογένεια. Τελευταίο παράδειγμα: η κοινωνία των ελεύθερων συνεταιρισμένων παραγωγών όπου όλα εκτυλίσσονται στη διαφάνεια της συνείδησης και του σχεδιασμού βάσει ελεύθερης συναίνεσης.

Αν πάρουμε κατά λέξη τις υποτιθέμενες αποδείξεις του Μαρξ, δεν έχουν ένα γενικά ισχύον νόημα, διότι δίνει κάθε φορά στη λέξη «πρόσωπο» και στη λέξη «πράγμα» το νόημα που ταιριάζει στην «απόδειξή» του: το κουνέλι βρίσκεται πάντοτε εκ των προτέρων στο καπέλο.

Αντιθέτως αν κατανοήσουμε την παραβολή, θέλει να πει το εξής: οι εμπορευματικές σχέσεις, υπό τις οποίες ζούμε και οι οποίες έχουν πάντοτε γι' αυτές τις ίδιες τη «διαφάνεια» της «προδηλότητάς» τους, όπως όλες οι κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις, είτε ροβινσωνικές (η σχέση του Ροβινσώνα με τον εαυτό του είναι μια κοινωνική σχέση) είτε φεουδαρχικές ή πατριαρχικές, αυτές οι εμπορευματικές σχέσεις δεν υπήρχαν ανέκαθεν, δεν είναι μοιραίες, ο κομμουνισμός θα τις καταργήσει -και τότε καταλαβαίνουμε. Αλλά δεν βλέπουμε για ποιο λόγο ο Μαρξ θέλησε να μπλεχτεί σ' αυτή την παραβολή.

Αλλά ο Μαρξ μας δίνει στη συνέχεια μια σειρά παραδειγμάτων που έχουν τελείως διαφορετική πειστικότητα. Πρόκειται αυτή τη φορά για «θεωρίες», λιγότερο ή περισσότερο ιδεολογικές: των μερκαντιλιστών, που πίστεψαν ότι κάθε πλούτος (αξία) έγκειται στην ποιότητα ορισμένου μετάλλου (χρυσός, ασήμι), των Φυσιοκρατών, που πίστεψαν ότι μόνον το έδαφος ήταν παραγωγικό, των ιδεολόγων κάθε λογής που θεωρούν ότι το κεφάλαιο συγκροτείται από «πράγματα» (μέσα παραγωγής) κλπ.<sup>14</sup> Εδώ ο Μαρξ αποκαλεί τους αντιπάλους του με το όνομά τους: καταγγέλλει «την ψευδαισθήση που δημιουργείται στους περισσότερους οικονομολόγους από τον ενύπαρκτο στον εμπορευματικό κόσμο φетиχισμό, ή από την υλική επίφαση των κοινωνικών κατηγορημάτων της εργασίας...»<sup>15</sup>. Αλλά ταυτόχρονα ομολογεί κάτι που ίσως να μη στερείται σημασίας. Το ότι ο φетиχισμός ταυτίζεται εδώ με τις «ψευδαισθήσεις» οικονομολόγων, δηλαδή ιδεολόγων που κάνουν τη δουλειά τους ως ιδεολόγοι. Το βραχυκύκλωμα με το οποίο ο Μαρξ αποδίδει αυτές τις «ψευδαισθήσεις» «οικονομολόγων» στον «ενύπαρκτο στον εμπορευματικό κόσμο φетиχισμό» είναι τουλάχιστον βιαστικό και αποτελεί έναν τρόπο -που θα έχριζε δικαιολόγησης- να τους απαλλάξει από τη θεωρητική ευθύνη τους με επίκληση «του εμπορευματικού κόσμου». Επιπλέον ο Μαρξ είναι αναγκασμένος να «υπερθεματίσει» πολύ έντονα, όταν τολμά να μιλήσει για την «υλική επίφαση των κοινωνικών κατηγορημάτων της εργασίας», δηλώνοντας εδώ αναμφίβολα οτιδήποτε είναι υλικό, υλικές συνθήκες εργασίας, τόσο την πρώτη ύλη όσο και τα μέσα παραγωγής, το χρήμα κλπ. Τι είναι όμως αυτή η «εργασία», αυτή η Ουσία που αποκτά έτσι αυτεπαγγέλτως Κοινωνικά Κατηγορήματα (τα μέσα παραγωγής), των οποίων ολόκληρη η υλική πραγματικότητα δεν είναι παρά «επίφαση»; Αν έχουμε συγκρατήσει μια μικρή φράση που έχει γραφτεί στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, όπου -με αφορμή την «εργασία» και μια Θέση του Προγράμματος που λέει ότι όλη η αξία προέρχεται από την εργασία (δηλαδή από την Εργασία-Ουσία) - ο Μαρξ θα καταγγείλει με αυστηρότητα την πίστη των αστών ιδεολόγων στην «παντοδυναμία της εργασίας»<sup>16</sup>, έχουμε λόγο να μείνουμε εμβρόντητοι μπροστά στην «υλική επίφαση των κοινωνικών κατηγορημάτων της εργασίας», που θεμελιώνει εδώ ολόκληρη τη θεωρία του φетиχισμού.

Είναι απόλυτα σαφές ότι ο Μαρξ θέλησε σ' αυτό το απόσπασμα, που εισάγει το κεφάλαιο για το χρήμα, να αποκτήσει από την αρχή ένα μέσο για να αντικρούσει εύκολα τη θεωρία των μερκαντιλιστών (που πιστεύουν ότι η αξία του χρυσού προέρχεται από τη «φύση» του χρυσού). Είναι απόλυτα προφανές ότι θέλησε επίσης να μιλήσει και για τις εμπορευματικές σχέσεις (προσέξτε ότι αναφέρεται στην περιέργη έννοια των «ιδιωτικών εργασιών») ακολουθώντας την ατυχή σειρά έκθεσης που έχει ως αφετηρία την απλή (και διαφανή) αφαίρεση της αξίας. Είναι δε ευνόητο ότι μίλησε γι' αυτές με σκοπό να ανοίξει δρόμους στην ιδέα ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν είναι αναγκαστικά εμπορευματικές σχέσεις. Αλλά αυτοί οι λόγοι είναι πολύ αδύνατοι, και παραπέμπουν, όπως και όλες οι άλλες αδυναμίες του, στην πρωταρχική αδυναμία, στην οποία επένδυσε όλη τη δύναμή του, στο να αρχίσει *Το Κεφάλαιο* όπως το άρχισε.

Αυτές οι σκέψεις δεν είναι παρεκβατικές<sup>17</sup>. Διότι αν αφήσουμε κατά μέρος το φетиχισμό ως θεωρία που εμφανίζεται κατά κάποιο τρόπο ως εν γένει αναγκαία και θεμελιώνεται εδώ κατά σύμπτωση στην αφαίρεση της αξίας και στην εμπορευματική μορφή της, το μόνο σοβαρό πράγμα που υπάρχει στο κείμενο είναι ό,τι λέγεται σε συνάρτηση με ό,τι δεν λέγεται. Διότι το μόνο βέβαιο, ανάμεσα σε όλα τα παραδείγματα που αναφέρει ο Μαρξ, είναι οι «ψευδαισθήσεις των περισσότερων οικονομολόγων», δηλ. οι θεωρητικές κατασκευές που χρησίμευσαν ως οικονομική σκέψη όχι σε έναν «εμπορευματικό κόσμο», αλλά σε έναν ήδη προχωρημένο «καπιταλι-

στικό κόσμο»: έναν κόσμο στον οποίο υπήρχαν όχι μόνο εμπορεύματα και χρήμα-χρυσός, αλλά επίσης η μισθωτή εργασία, άρα η καπιταλιστική εκμετάλλευση, καθώς και το κράτος. Ο Μαρξ ήταν αναγκασμένος να κάνει αφαίρεση από αυτές τις πραγματικότητες, που είναι θεμελιώδεις για την κατανόηση όχι μόνον του Ροβινσώνα αλλά και των προαναφερθεισών «ψευδαισθήσεων των οικονομολόγων», προκειμένου να πραγματοποιήσει τη συναγωγή από την πιο απλή αφαίρεση: την αξία. Δεν μπορούσε να τις χρησιμοποιήσει για να αποδώσει το «φετιχισμό του εμπορεύματος», διότι δεν είχε ξεπεράσει ακόμη τη συναγωγή της έννοιας του εμπορεύματος.

Και ιδού ο Μαρξ να επιχειρεί κάτι εκπληκτικό: να συνάγει από μια απόλυτα αυτοσχέδια και φανταστική θεωρία του «φετιχισμού του εμπορεύματος» την αναγκαιότητα των «ψευδαισθήσεων των περισσότερων οικονομολόγων», δηλ. εκείνων που πρέπει να αντικρούσει για να παρουσιάσει τη δική του συναγωγή του χρήματος, των οικονομολόγων που ζούσαν σε έναν κόσμο τελείως διαφορετικό από εκείνον της σχέσης μεταξύ αξίας και αξιακής μορφής, χωρίς να λαμβάνει υπ' όψη τις συγκεκριμένες σχέσεις αυτού του κόσμου που τον [κάνουν] κόσμο και όχι κεφάλαιο ενός βιβλίου!! Το εμπόρευμα από μόνο του, το «σχίσμα» του μεταξύ αξίας χρήσης (πράγμα) και αξίας (κοινωνικής σχέσης των ανθρώπων μεταξύ τους) θα παράσχει από μόνο του την εξήγηση αυτής της εντυπωσιακής παρανόησης που σας κάνει να δίνετε στα «Κοινωνικά Κατηγορήματα της Εργασίας» (κάρβουνο, ορυκτό, υψικάμινι κλπ.) μια «υλική επίφαση»!

Θα συμπεράνουμε από αυτά 1) ότι ο Μαρξ, που βιαζόταν, ήθελε ήδη να δείξει το στόχο, στον οποίο απέβλεπε (ο κομμουνισμός, «τρόπος παραγωγής» χωρίς εμπορευματικές σχέσεις) και 2) ότι ήδη από «την αρχή» από την απλή και διαφανή αφαίρεση της αξίας διέθετε τα μέσα για να κατασκευάσει αυτή τη θεωρία του «φετιχισμού», διότι αυτή εξαρτάται από νομικές κατηγορίες και έννοιες της αντίστοιχης νομικής ιδεολογίας, με τις οποίες, ευλόγως, σκέπτεται ο Μαρξ για να μπορέσει να "αρχίσει" από την αρχή το μεγάλο έργο του: *Το Κεφάλαιο*. Κατά βάθος, αυτή η θεωρία (που εξαρτάται από μια θεωρία της αλλοτρίωσης) «έτρωγε» τον Μαρξ ήδη από τις πρώτες λέξεις του *Κεφαλαίου*, είχε ό,τι χρειαζόταν για να τη φτιάξει, και αμέσως μόλις συνήγαγε το εμπόρευμα, την εμφάνισε, θα λέγαμε από ανυπομονησία, λίγο πριν να ασχοληθεί με τα προβλήματα των «ψευδαισθήσεων των οικονομολόγων» για το χρήμα.

Δεν πρόκειται για παρέκβαση, διότι αυτό που λείπει σ' αυτό το κείμενο για να κατανοηθεί το πραγματικό του περιεχόμενο είναι, πέραν των όσων θα λεχθούν στη συνέχεια [του *Κεφαλαίου*] για τη διαδικασία καπιταλιστικής παραγωγής και τη διαδικασία αναπαραγωγής της, ο ρόλος του δικαίου, του κράτους και των ιδεολογιών στη δημιουργία των «ψευδαισθήσεων των οικονομολόγων». Όταν μιλούμε για δίκαιο μιλούμε πάντα για το κράτος. Ο Μαρξ επιχείρησε βέβαια, στα ανέκδοτα δοκίμια της *Συμβολής στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, να «συνάγει» το εμπορευματικό δίκαιο από ... τις εμπορευματικές σχέσεις, αλλά --εκτός και αν πιστέψουμε σε μια προνοιακή αυτορρύθμιση των εν λόγω εμπορευματικών σχέσεων--, δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσαν να λειτουργήσουν χωρίς να υπάρξει νόμισμα που να έχει εκδοθεί από το κράτος, χωρίς συναλλαγές που καταγράφονται από τους κρατικούς οργανισμούς και χωρίς δικαστήρια που να λύνουν τις ενδεχόμενες διαφορές. Και επειδή οι εμπορευματικές σχέσεις για τις οποίες γίνεται λόγος εδώ δεν είναι εκείνες μιας φανταστικής κοινωνίας, στην οποία οι «ιδιωτικοί» ατομικοί παραγωγοί θα συνέκριναν κατ' ελεύθερη εκτίμηση ή με άλλο τρόπο με άλλο τρόπο τη διάρκεια των ιδιωτικών εργασιών τους, για να γνωρίσουν την αξία των προϊόντων που επιχειρούν [να παράγουν] πολύ πριν να τα παράγουν (και αυτοί δεν πιστεύουν στην «υλική επίφαση» των περίφημων «Κοινωνικών Κατηγορημάτων της Εργασίας», αλλά στις υλικές συνθήκες της δικής τους εργασίας). Επειδή οι εμπορευματικές σχέσεις για τις οποίες γίνεται λόγος εδώ είναι εκείνες μιας καπιταλιστικής κοινωνίας ήδη σημαντικά προχωρημένης, οι «εμπορευματικές σχέσεις» δημιουργούνται όπως δημιουργούνται πάντοτε: όχι μεταξύ ατόμων-«ιδιωτών», αλλά μεταξύ κοινωνικών ομάδων ανθρώπων, εν προκειμένω μεταξύ κοινωνικών τάξεων, εκ των οποίων η μια κατέχει τα «Κοινωνικά Κατηγορήματα της Εργασίας» και η άλλη όχι την «Ουσία της Εργασίας», αλλά τη δική της εργασιακή δύναμη, εντελώς γυμνή. Σ' αυτή την ταξική



καπιταλιστική κοινωνία υπάρχει πάντα το κράτος, το δίκαιο, όχι μόνο το εμπορευματικό, ιδιωτικό δίκαιο, αλλά και το δημόσιο, πολιτικό δίκαιο, το οποίο είναι, παρά την κοινή ονομασία, ένα τελείως διαφορετικό δίκαιο, υπάρχουν και οι ιδεολογίες, που η ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης επιχειρεί να ενοποιήσει σε κυρίαρχη ιδεολογία.

Το ότι το δίκαιο και η νομική ιδεολογία βρίσκονται στην καρδιά αυτής της (δυνάμει) κυρίαρχης ιδεολογίας που είναι η αστική ιδεολογία, είναι κάτι που έχει αναμφίβολα σχέση με τις «ψευδαισθήσεις των περισσότερων οικονομολόγων», οι οποίοι υποπίπτουν στο «φетиχισμό» να πιστεύουν ότι οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων περιβάλλονται την «επίφαση των σχέσεων μεταξύ πραγμάτων». Αυτοί οι καλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι η αξία του χρυσού συνδέεται με την ύλη του, με την ποιότητα της ύλης του. Χυδαίοι υλιστές. Αλλά το ότι το ίδιο δίκαιο και η ίδια νομική ιδεολογία βρίσκονται στην καρδιά αυτής της (δυνάμει κυρίαρχης) ιδεολογίας που είναι η αστική ιδεολογία, είναι κάτι που έχει αναμφίβολα σχέση με τις «ψευδαισθήσεις» της «παντοδυναμίας της εργασίας», που θεμελιώνουν την ψευδαίσθηση μιας «θεωρίας του φетиχισμού του <εμπορεύματος> ενός φιλοσόφου ονόματι Μαρξ, ο οποίος πληρώνει για πρώτη φορά εδώ το τίμημα του ότι ξεκίνησε την ανάλυση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής (*Το Κεφάλαιο*) με μια ορισμένη ιδέα της σειράς έκθεσης που του επέβαλε να «αρχίσει» από την προκαθορισμένη αρχή: από την πιο απλή αφαίρεση, από την αξία.

Ας σημειώσουμε προσεκτικά αυτό το σημείο. Διότι στην πρώτη ευκαιρία που ο Μαρξ εκτίθεται στον κίνδυνο να μιλήσει για Λόγους (discours) «ψευδαίσθησης», αναγκαίας ψευδαίσθησης, άρα να αντιμετωπίσει, εν προκειμένω, και το δίκαιο και το κράτος και την πραγματικότητα αυτού που πρέπει να αποκαλέσουμε (ελλείπει καλύτερου όρου) ιδεολογίες, ο Μαρξ εκτροχιάζεται. Και εκτροχιάζεται γιατί είχε ήδη εκτροχιασθεί από την αρχή. Και ο πιο σημαντικός λόγος δεν είναι, όπως πίστευε ο ίδιος, το ότι «ερωτοτρόπησε» με την εγγελιανή ορολογία, αλλά το ότι μπλέχτηκε, χωρίς να μπορεί ακόμη να ξεφύγει, στις έννοιες της αστικής νομικής ιδεολογίας, με αφορμή την ίδια την αξία, μπλέχτηκε στον τρόπο της να μιλά για την αξία, και να μιλά γι' αυτήν στην αρχή για να συνάγει τα πάντα από αυτή.

Μίλησα προηγουμένως για τα «απόλυτα όρια» κάθε συγγραφέα, άρα και του Μαρξ. Ιδού ένα παράδειγμα. Πιστεύω ότι δεν έχει κανένα νόημα να μιλούμε για το φетиχισμό του εμπορεύματος σαν να μπορούσε το εμπόρευμα να είναι ο δημιουργός «του» φетиχισμού. Έχει αναμφίβολα κάποιο νόημα να μιλούμε για φетиχισμό, αλλά υπό την προϋπόθεση να τον ανάγουμε σ' αυτό που όντως τον δημιουργεί και χωρίς να διηγούμαστε τις αφελείς ιστορίες που μας επιβάλει ο Μαρξ για να βρει αποδείξεις. Και δεν είναι βέβαιο ότι ο φетиχισμός -που έγκειται στο να θεωρείται αυτό που υπάρχει ως κάτι «φυσικό» και μάλιστα αποκλειστικά «φυσικό»- έχει τόσο μεγάλη σημασία για την «εξήγηση» των ψευδαισθήσεων. Επειδή χαρακτηριστικό κάθε «ψευδαίσθησης» είναι το ότι εμφανίζεται σαν αυτονόητη, άρα φυσική, πιο σημαντικό από αυτόν το χαρακτηριστικό είναι η ερμηνεία του μηχανισμού που τη δημιουργεί. Όμως ο μηχανισμός, ή μάλλον η ανάλυση της «διπλής όψης» της αξίας, που έγινε σιωπηρά «σχίσμα» για τις ανάγκες ενός αμφίβολου θεωρητικού εγχειρήματος, δεν είναι, στο ζήτημα του φетиχισμού, παρά μια ψευδοεξήγηση, ένας αναδιπλασιασμός των εννοιών (πρόσωπο, πράγμα) με τις οποίες ο Μαρξ σκέφθηκε την αξία. Αντιθέτως, στο επίπεδο που τοποθετούνται τα πραγματικά παραδείγματα του Μαρξ (οι «ψευδαισθήσεις» των меркантиλιστών και φυσιοκρατών κλπ.), η εξήγηση προϋποθέτει άλλες πραγματικότητες: την ύπαρξη μιας καπιταλιστικής παραγωγής, του δικαίου, του χρήματος, του κράτους και των ιδεολογιών που «επεξεργάζεται» η αστική ιδεολογία στη βάση της νομικής ιδεολογίας προκειμένου να γίνει κυρίαρχη.

Φетиχισμός για φетиχισμό, θα ήταν πολύ πιο γόνιμο να εξετάσουμε σχετικά με τις «ψευδαισθήσεις», ποιες απ' αυτές οφείλονται στο κράτος, για το οποίο ο Ένγκελς έλεγε ότι είναι «η πιο μεγάλη ιδεολογική δύναμη» επί γης<sup>18</sup>. Είπαμε αρκετά για την πολιτικο-οικονομικό-ιδεολογική λειτουργία του κράτους ως μηχανής που μετασχηματίζει σε εξουσία τη δύναμη που προέρχεται από την ταξική πάλη και για τις συνθήκες αναπαραγωγής του<sup>19</sup>, για να υποπτευόμαστε ότι αυτή η εξαιρετικά περίπλοκη πραγματικότητα μπορεί να βρίσκεται στη βάση τεράστιων μυ-

στικοποιήσεων που προχωρούν πολύ πιο πέρα από την ψευδαίσθηση που έγκειται ή θα ενέκειτο στο να θεωρήσουμε τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων ως κοινωνικές σχέσεις μεταξύ πραγμάτων.

## 9. Σημείωση σχετικά με τις θέσεις για τον Φόιερμπαχ<sup>20</sup>

Οι θέσεις για τον Φόιερμπαχ, όσο και αν είναι εμβαπτισμένες στις έννοιες του Φόιερμπαχ και του Χέγκελ, σηματοδοτούν εντούτοις μια ρήξη. Μια ρήξη παράξενη καθότι στερούμενη ισορροπίας. Τούτο μαρτυρεί η τελευταία θέση: «Οι φιλόσοφοι μέχρι σήμερα ασχολήθηκαν μόνο με την ερμηνεία του κόσμου, ενώ το ενδιαφέρον έγκειται στο μετασχηματισμό του». Ας μου επιτραπεί να υπενθυμίσω ότι ο Φόιερμπαχ, από την πλευρά του, ήταν μετριοπαθέστερος και έλεγε: «Δεν είμαι παρά ο ερμηνευτής της θρησκείας, του κόσμου της θρησκείας, ο οποίος συνιστά την αλλοτριωμένη προβολή της Ανθρώπινης Ουσίας, άρα του κόσμου του ανθρώπου, ενώ το ενδιαφέρον έγκειται στο μετασχηματισμό του». Τελεία και παύλα. Γίνεται λόγος μόνο περί ερμηνευτικής («ο ερμηνευτής»), δεν αναφέρεται ποιος οφείλει να μετασχηματίσει αυτό τον κόσμο και, σε κάθε περίπτωση, δε λέγεται ότι αυτό το καθήκον μπορεί να ανατεθεί στους φιλοσόφους, σε ορισμένους φιλοσόφους, όποια νέα φύση και αν διαθέτουν αυτοί. Ούτε βέβαια, και αυτό ας το σημειώσουμε προσεκτικά, γίνεται στο Μαρξ λόγος να ανατεθεί ο «μετασχηματισμός του κόσμου» σε κάποιο φιλόσοφο, όποιος και αν είναι αυτός. Αυτή η σιωπή του Φόιερμπαχ, όπως και η σιωπή του Μαρξ ενισχύουν με ιδιόμορφο τρόπο το παράδοξο που περιέχεται στο πρώτο σκέλος της ίδιας τελευταίας φράσης της θέσης I του Μαρξ: ότι δηλαδή οι φιλόσοφοι ασχολήθηκαν μόνο με την ερμηνεία του κόσμου, πράγμα που είναι ολότελα εσφαλμένο.

Ουδέποτε, πραγματικά ουδέποτε παραιτήθηκαν από το μετασχηματισμό του κόσμου, επιδρώντας πρακτικά σ' αυτόν και στις μορφές γνώσης και πρακτικής του. Βέβαια, δεν επιδρούσαν άμεσα, αλλά από απόσταση, ανάλογα με το μηχανισμό και τον τρόπο δράσης που προσιδιάζει σε κάθε φιλοσοφία, άλλοτε ως καλοί αντιδραστικοί, με στόχο να διατηρήσουν ή να ενισχύσουν τη μορφή του (πρβλ. τον Πλάτωνα και το σκυλολόι του που επιβιώνει ακόμη), άλλοτε πάλι με σκοπό να τροποποιηθεί ή να αλλάξει η μορφή του ενάντια στην αντίσταση των δασκάλων που εκπροσωπούσαν την εξουσία (ο Επίκουρος και όλοι οι απόγονοι του, ομολογημένοι ή συγκαλυμμένοι, πράγμα για το οποίο υπάρχει λόγος).

Πράγματι, τι θα μπορούσε να περιμένει κανείς στα σοβαρά από τους φιλοσόφους σε αυτή τη ρήξη; Η ιστορία της φιλοσοφικής ερμηνείας της θέσης I μπορεί να μας δια φωτίσει σχετικά με το ερώτημα αυτό. Από την πλευρά μου θα διέκρινα τέσσερις απόπειρες, στις οποίες πρέπει να αναγνωρίσουμε την προσπάθεια να υπάρξουν.

1. Η πρώτη απόπειρα, που συνιστά αντίδραση, είναι εκείνη που συναντάται στη *Γερμανική Ιδεολογία*. Εάν κάθε φιλοσοφία, σύμφωνα με αυτό το σπουδαίο αλλά εσφαλμένο κείμενο, δεν είναι παρά μια φενάκη στηριζόμενη σε μια αφαίρεση (από τη μια πλευρά ή την άλλη, του αντικειμένου ή του υποκειμένου), αναστοχασμένη και ενοποιημένη σε μια θεωρητική κατασκευή, για την οποία ο Χέγκελ δεν είναι το μόνο αλλά το πλέον διαυγές παράδειγμα σ' αυτό που ο Ένγκελς ονόμασε αργότερα «σύστημα» (στο κείμενο *Λούντβιχ Φόιερμπαχ*) προορισμένο, όπως λέει, να ικανοποιήσει τη βαθύτερη ανάγκη του «ανθρώπινου πνεύματος» (sic) να «υπερβεί όλες τις αντιφάσεις» (sic!!), τότε θα πρέπει οριστικά να θέσει κανείς «τη φιλοσοφία στο περιθώριο», όπως το θέλουν ο Μαρξ και ο Ένγκελς στη *Γερμανική Ιδεολογία*, και να ασχοληθεί με «τη μελέτη των θετικών πραγμάτων» στη θετικότητα τους, στη συγκεκριμένη ύπαρξή τους. Η μελέτη των θετικών πραγμάτων είναι, όπως δείχνει σε όλα της τα σημεία η *Γερμανική Ιδεολογία*, η εκδίκηση μιας φιλοσοφίας που επιτέλους ανακηρύχθηκε νεκρή και ετάφη: μια διακήρυξη θετικισμού, μια προτίμηση της θετικότητας που μελετά την εργασία, αλλά συνοδεύεται εξαιρετικά ασυνείδητα (ποια ρώμη όμως εγκλείεται σε αυτό το ασυνείδητο!) από μια «υλιστική» φιλοσοφία της ιστορίας από την απαρχή της έως τον επερχόμενο κομμουνισμό. Αυτή η απόλυτα ιδεαλιστική και τελεολογική φιλοσοφία της ιστορίας, με την «υλιστική» επικάλυψη της, είναι το τίμημα που

καταβάλλει ο Μαρξ επειδή είχε διακηρύξει το θάνατο της φιλοσοφίας: η νεκρή «κρατιέται» πολύ καλά, μα την πίστη μου!

2. Η δεύτερη απόπειρα - πρόκειται περί ερμηνείας - είναι μια υπερβατολογική φιλοσοφία της πράξης, χουσερλιανή ή άλλη, την οποία εύκολα μπορούμε να σκιαγραφήσουμε χρησιμοποιώντας ορισμένα σχήματα του Erfahrung und Urteil, του τελευταίου έργου του Δάσκαλου σε ζητήματα ίσων και συγκεκριμένων υπερβατολογικών υποκειμένων (εγώ), πράγμα που ρητά έχουν επιχειρήσει ορισμένοι φαινομενολόγοι, όπως ο Πάτσι στην Ιταλία, και σε κάποιο βαθμό στη Γαλλία ο Μερλό Ποντύ και με τρόπο σχεδόν εμπιστευτικό ο Ντεσαντί. Η πρωταρχικότητα της «sinnliche Menschlichkeit» (αισθητηριακής ανθρώπινης ιδιότητας) επί του «Objekt» (αντικειμένου), η πρωταρχικότητα της Πράξης επί της θεωρίας, η ανυπαρξία της «menschliche Taetigkeit» (ανθρώπινης δραστηριότητας) στο «Objekt» (αντικείμενο) και της Πράξης στη θεωρία είναι πράγματι δυνατόν να νοηθούν με ευκολία σε μια υπερβατολογική φιλοσοφία της «προκατηγορικής παθητικής σύνθεσης» στο εσωτερικό της υλικότητας του κόσμου. Αυτή η φιλοσοφία θεωρείται ότι παράγει, με τις διαφορετικές έννοιες του «παράγω» (παράγω έτσι απλά και δείχνω, παραδίδω εις θέαν), τα διαφορετικά επίπεδα διαμόρφωσης και ανάπτυξης των θετικών μορφών στη βάση ενός προκατηγορήματος της εργασίας και της δράσης, συμπεριλαμβανομένου και του αγώνα. Σύμφωνα με αυτά, η πράξη είναι το άγνωστο υπερβατολογικό Υποκείμενο (με την έννοια που μιλάμε για τον άγνωστο στρατιώτη ως δείγμα του είδους του) μιας φιλοσοφίας της επεξεργασμένης ύλης, των επιτεύξεων της εργασίας και της βουβής σκοπιμότητας τους, η οποία σταδιακά λαμβάνει την υπόσταση του λόγου και της έννοιας, έως ότου κορυφωθεί σε μια ωραία ιδεαλιστική Μαθηματική Λογική, για την οποία πάλι ο ίδιος ο Χούρσελ έγραψε μια για πάντα την *Untersuchung* (Διερεύνηση).

Από αυτά συμπεραίνουμε ότι ο καλύτερος τρόπος για να μετασχηματισθεί ένας διακηρυγμένος υλισμός σε έναν παραληρούντα ιδεαλισμό είναι να πάρει κανείς κατά γράμμα τις διατυπώσεις του: γνωρίζουμε εντούτοις από καιρό, από τον Αριστοτέλη, ότι η αντίθεση της θεωρίας και της πρακτικής είναι η αλφαβήτα κάθε καθωσπρέπει ιδεαλισμού και ότι η πρωταρχικότητα της πρακτικής είναι η πρώτη λέξη (πρβλ. Καντ) κάθε ιδεαλισμού. Όμως το να γνωρίζουμε κάτι είναι ένα πράγμα, το να το συγκρατούμε και να το εφαρμόζουμε είναι κάτι άλλο.

3. Η τρίτη απόπειρα, που στην πραγματικότητα έχει μικρή σημασία, παρ' ότι δίνει τροφή σε όμορφες βραδιές των πνευματικών και πανεπιστημιακών σαλονιών μας, συνίσταται στην απόδοση μιας «ιστορικοιστικής» και «ανθρωπιστικής» ερμηνείας της θέσης Ι, ακολουθώντας την κατεύθυνση που δυστυχώς διάνοιξαν ο Λαμπριόλα, ο Κρότσε και ο Γκράμσι, με βάση για μια ακόμη φορά τη *Γερμανική Ιδεολογία*. Η επιμονή του Μαρξ να εντοπίσει το «Objekt» (αντικείμενο), την Πράξη και την ανθρώπινη υποκειμενικότητα, η οποία αντιπαρατίθεται πλήρως σε κάθε δυνατή αντικειμενικότητα, ενθαρρύνει την υιοθέτηση αυτής της απατηλής οδού. Γνωρίζουμε πού απολήγει αυτός ο τριπλός εντοπισμός: η «ιστορικοποιημένη» φιλοσοφία δεν είναι πλέον παρά μια απλή «ιδεολογία» όπως οι άλλες, πλην όμως «ανθρωπιστική», με τις απόλυτα άτοπες ιδιαίτερες αξιώσεις της, μια ιδεολογία που σε τελική ανάλυση συνενώνεται με την πολιτική. «Κάθε φιλοσοφία είναι πολιτική», «η φιλοσοφία είναι πολιτική» είναι η γκραμσιανή, εξωθημένη στα άκρα, μεταφορά της θέσης: η φιλοσοφία είναι πρακτική. Πράγμα που μετατρέπει όχι μόνο τη φιλοσοφία σε μια ιδεολογία όπου όλες οι αγελάδες είναι μαύρες, αλλά και την πρακτική σε πολιτική όπου ο καθένας μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του. Μια καλή εισαγωγή στην πάλη των τάξεων!

4. Η τέταρτη αντίδραση θα συνίστατο στο να τοποθετηθούμε πιο πίσω από τις θέσεις, από το Χέγκελ, ακόμη και από τον Κάντ, και να ξαναφτιάξουμε σ' αυτές τις ανακτημένες βάσεις ένα είδος υλιστικής οντολογίας σε συνδυασμό με μια θεωρία της γνώσης, στην οποία η πράξη και το περίφημο «κριτήριο της πράξης» (Ενγκελς, Λένιν) θα έπαιρναν τη σκυτάλη από την ύλη, οπότε το άμεσο νόημα της θα φαινόταν κάπως ανεπαρκές, και από τη σκέψη, οπότε αυτή έχει ανάγκη (αλήθεια, πόσο έχει ανάγκη, πόση δίψα έχει!) από εγγύηση. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, η φιλοσοφία, η οποία είχε φανεί κατά κάποιον τρόπο περιττή και «έπρεπε να μπει στην

άκρη», θα χρησίμευε ως στήριξη της ύλης (είναι απίστευτο το ότι αυτή η ύλη έχει ανάγκη φιλοσοφίας [πρβλ. το Λένιν] αυτή η ύλη που ωστόσο βρίσκεται «προ οφθαλμών» για όποιον θέλει να ανοίξει τα μάτια του!) και ως εγγύηση για τη γνώση (άρα και για τη γνώση της ύλης), όποτε αυτή η (αέναη) ανάγκη γίνεται αισθητή.

Παρ' όλες αυτές τις στρεβλώσεις, αν δεχθεί κανείς να πάρει στα σοβαρά ό,τι διαδραματίζεται στο μισοσκόταδο των θέσεων για τον Φόιερμπαχ, θα πρέπει να καταγράψει κάτι σαν «ρήξη». Όμως πού βρίσκεται αυτή, με ποιο τρόπο και υπό ποια μορφή; Ο Κρότσε έλεγε, ακολουθώντας το Λαμπιόλα ο οποίος υπήρξε ο πρώτος μεγάλος εισηγητής του μαρξισμού στην Ιταλία, ότι μετά τις θέσεις για τον Φόιερμπαχ δεν είναι πλέον δυνατόν να φιλοσοφεί κανείς όπως πριν. Μια διατύπωση που δεν τον εμπόδισε να συνεχίσει να σκέφτεται όπως πριν, υπό την παράδοση συνθήκη μιας διαλεκτικής με τέσσερις όρονσ' Παραμένει όμως το γεγονός ότι το είπε. Πώς μπορεί κανείς να συλλάβει αυτό το είδος διαπίστωσης;

Αυτό που κατά βάθος θέλουν να πουν οι θέσεις είναι ότι, ανεξαρτήτως της μορφής που είχε ενδυθεί η φιλοσοφία στο παρελθόν, είτε επρόκειτο για τις μορφές του υλισμού του αντικειμένου ή της διαίσθησης, είτε και για το δεδηλωμένο ιδεαλισμό της ανθρώπινης δραστηριότητας, υπάρχει κάτι που τους λείπει. Και αν εγκαταλείπαμε την ιδέα που μας δίνει το δικαίωμα να μιλάμε για έλλειψη, δηλαδή, όπως είδαμε, μια κάποια ιδέα του πλήρους, και αν επιχειρούσαμε παρά ταύτα, παρά τις αντιφάσεις και τις ανεπάρκειες του να πούμε αυτό που θα ήθελε να πει αυτό το κείμενο ακόμη και στα αδύνατα σημεία του, τότε θα λέγαμε: αυτό που λείπει σε κάθε φιλοσοφία είναι το εξωτερικό της (δηλαδή το γεγονός ότι δεν μπορεί να στοχαστεί το εξωτερικό της παρά μόνο καταργώντας το ως τέτοιο, για να το μετασχηματίσει σε εσωτερικό), είναι το γεγονός ότι δεν μπορεί να δει τα νώτα της και χειρότερα ότι δεν μπορεί να συλλάβει το γεγονός ότι έχει νώτα και ακόμη χειρότερα το ότι το αρνείται.

Θα κάνω τα πράγματα όσο απλούστερα γίνονται.

Και για να το κάνω, θα αναφερθώ απλά στην κλασική θέση του μαρξισμού, θα λέγαμε τη «γενετική» θέση, της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία. Ας υποθέσουμε ότι γνωρίζουμε τι σημαίνει θεωρία και τι πρακτική (πράγμα όχι αυτονόητο όπως μαρτυρεί όλη η ιστορία της φιλοσοφίας). Ας υποθέσουμε ακόμη ότι γνωρίζουμε περίπου ποιες είναι οι αλυσιδωτές αντιδράσεις που προκαλεί η απλή διατύπωση αυτής της θέσης σε διάφορες περιοχές. Τότε, η επιβεβαίωση της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία είναι, όπως τη διακηρύσσω μεγαλόφωνα ή όπως εμφανίζεται με σαφήνεια και καθαρότητα στα γραπτά του Ένγκελς, του Λένιν, ακόμη και του Μαρξ, προφανώς μια θεωρητική διαβεβαίωση, μια θεωρητική θέση. Όταν διαβεβαιώνω και επιχειρώ να στοχαστώ φιλοσοφικά την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, αρχίζω την παραγωγή μιας θεωρίας που αναπτύσσει (developpe), άρα εγκλείει (enveloppe) και εμπεριέχει στο χώρο της που ορίζεται από φιλοσοφικές κατηγορίες ή φιλοσοφήματα που παρεμβάλλει, την ιδέα της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία. Αυτό σημαίνει ότι αυτή η φιλοσοφική διαβεβαίωση είναι αναγκασμένη να στοχαστεί μέσα στη φιλοσοφική θεωρία αυτό που ονομάζει πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία ή, για να το πούμε με τον τρόπο που αυτή η πρωτοκαθεδρία μεταξύ μη επαρκώς οριζόμενων όρων μπορεί να γίνει κατανοητή, οφείλει να στοχαστεί την πρωτοκαθεδρία κάποιου Άλλου, ενός συγκεκριμένου Εξωτερικού, σε σχέση με τη φιλοσοφία, η οποία δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μιλά στο εσωτερικό της γι' αυτό το Άλλο και γι' αυτό το Εξωτερικό.

Αν προτιμά κανείς, το ερώτημα που τίθεται στη φιλοσοφία που πρεσβεύει και επιχειρεί να στοχαστεί την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία είναι το ποια είναι τελικά η θέση της φιλοσοφίας στη διάταξη που διατυπώνει και επιθυμεί να στοχαστεί την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία.

Αλλιώς διατυπωμένο, ποια είναι σε αυτή την περίπτωση η θέση που οφείλει, στο πλαίσιο αυτής της διάταξης, να αποδώσει στον εαυτό της η φιλοσοφία που στοχάζεται το όλο της πρωτοκαθεδρίας, ώστε να μην τη διαψεύσει, αντιθέτως να τη σεβαστεί και να υποταχθεί σε αυτή την πρωτοκαθεδρία πρώτη από όλους.

Οι *Θέσεις για τον Φόρμερπαχ* απαντούν σε αυτό το ερώτημα στην τελευταία φράση, δια της σιωπής. Δεν είναι μόνο ότι η «θέση» (η «θέση» της φιλοσοφίας στην πρωτοκαθεδρία) είναι και παραμένει κενή, αλλά δε γνωρίζει κανείς πού είναι, δε βλέπει πού θα μπορούσε να βρίσκεται. Μάλλον, αυτή η «θέση» δεν φαίνεται να βρίσκεται μέσα στη φιλοσοφία, εφόσον η Γερμανική Ιδεολογία εξαφανίζει κάθε φιλοσοφία, άρα καταργεί και την κενή θέση της, το κενό της θέσης της.

Πιστεύω ότι δεν απαιτείται μακρά σκέψη για να δει κανείς ότι σε μια φιλοσοφία που εντελώς αντίθετα πρεσβεύει την πρωτοκαθεδρία της θεωρίας σε σχέση με την πρακτική το ερώτημα απαντάται *ipso facto* από την ίδια τη φιλοσοφία, εφόσον η φιλοσοφία βρίσκεται παντού «στο σπίτι της» («bei sich» κατά Χέγκελ), άρα δεν έχει εξωτερικό αλλά μόνο εσωτερικό, εμπεριέχοντας στον εαυτό της το Όλον του κόσμου ή του Νοήματος ή των όρων της εκ των προτέρων εφικτότητάς τους. Μην έχοντας εξωτερικό, δεν έχει νότα, είναι κύκλος κύκλων (Χέγκελ) χωρίς εξωτερικό, άρα χωρίς όριο, χωρίς οριακή γραμμή, χωρίς περιθώρια (πρβλ. την έννοια των «αποφασιστικών φιλοσοφικών περιθωρίων» που αποκαταστάθηκαν από τον Ντερντά σε μια ιδιοφυή θεώρηση).

Η περίπτωση είναι κάπως περισσότερο περίπλοκη όταν πρόκειται για μια φιλοσοφία που πρεσβεύει όχι την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία αλλά το ασύμμετρο της ηθικότητας (ή πρακτικού λόγου) με το θεωρητικό λόγο ή όταν πρόκειται για μια φιλοσοφία που πρεσβεύει όχι την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία αλλά την ανωτερότητα της πρακτικής Ιδέας επί της θεωρητικής Ιδέας, όπως στο Χέγκελ, διότι σε κάθε περίπτωση εκείνη η οποία «πραγματοποιεί» όλη την υπεραξία που συγκεντρώνεται από όλες τις μετεξελίξεις της *Aufhebung* (Αναίρεσης Υπέρβασης) είναι η απόλυτη Ιδέα. Πρόκειται όμως για μια οριακή περίπτωση του ιδεαλισμού.

Όμως, στην περίπτωση μιας φιλοσοφίας που θέλει να στοχαστεί τους όρους που πρέπει να ικανοποιηθούν προκειμένου να μη διαψευσθεί αυτό που βεβαιώνει, όταν διακηρύσσει την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα. Επαναλαμβάνω ότι μπορούν να συνοψιστούν στο ερώτημα: Πού πρέπει λοιπόν να βρει η φιλοσοφία τη θέση της στη διάταξη πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, προκειμένου να μην υποβιβαστεί σε μια ερμηνεία της πρακτικής, που θα ήταν απλά και μόνο η χώνευση της ή, αν προτιμά κανείς, η εσωτερίκευσή της;

Κατά τη γνώμη μου υπάρχει απάντηση σε αυτό το ερώτημα: μόνο που δε θα τη βρει κανείς στα αμιγώς φιλοσοφικά κείμενα του μαρξισμού, και ευλόγως, διότι εκεί η θέση αυτή είναι ανεύρετη, δηλαδή αδιανόητη για τη φιλοσοφία. Αυτή την απάντηση θα τη βρει κανείς, παρά τον ιδεαλισμό τους ή ενδεχομένως εξαιτίας της συγκεκριμένης εκδοχής του, στα μη κυριολεκτικώς φιλοσοφικά κείμενα, όπως το *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (1848) και τον Πρόλογο στη *Συμβολή* (1859).

Ας δούμε αυτό το τελευταίο, πολύ σαφέστερο κείμενο. Όπως έχω πει, δεν είναι ένα αληθινά φιλοσοφικό κείμενο, είναι κείμενο που εκθέτει τις βασικές αρχές του ιστορικού υλισμού, που ανοίγει το δρόμο για τη γνώση των τρόπων παραγωγής. Δε θέλω να πω ότι δεν είναι με τον τρόπο του παραγεμισμένο με φιλοσοφία, σε κάθε περίπτωση όμως δεν πρόκειται για φιλοσοφία που έχει συλληφθεί πριν από την έκθεσή της, αλλά για μια φιλοσοφία που λαμβάνει υπόψη το αντικείμενο που έχει μια γνώση, και όχι οποιαδήποτε αλλά εκείνη των τρόπων παραγωγής. Είναι λοιπόν σε κάθε περίπτωση ένα κείμενο θεωρητικό και όχι γνήσια φιλοσοφικό, το οποίο εμφανίζει όμως την ιδιομορφία, όπως και το *Μανιφέστο*, να επανεγγράφει τη θέση της θεωρίας (και της φιλοσοφίας) στο εσωτερικό της θεωρίας, σε έναν καθορισμένο χώρο.

Γνωρίζουμε πώς γίνεται αυτή η επανεγγραφή, αυτή η διπλοεγγραφή: διαμέσου μιας τοπολογίας. Στη *Συμβολή* η τοπολογία έχει κατασκευαστεί όπως ένα σπίτι με δύο ή τρεις ορόφους (μάλλον δύο: στο ισόγειο η βάση (Basis) ή υποδομή (Struktur), στον πρώτο όροφο ή υπερδομή (Ueberbau), όπου εμφανίζονται το κράτος, οι ιδεολογίες και το δίκαιο. Είναι απολύτως σαφές ότι αυτή η τοπολογία δεν αποτελεί τη ζωγραφιά ενός παιδιού ή μια αφελή περιγραφή, αλλά είναι

η απεικόνιση της διάταξης θέσεων αποτελεσματικότητας, άρα σχετικών σχέσεων και ότι αυτό που αποτυπώνεται από την τοπολογική διάταξη αναφορικά με τα στοιχεία της είναι οι σχέσεις καθορισμού και κυριαρχίας. Είναι επίσης σαφές ότι για το Μαρξ τόσο η φιλοσοφία, το όνομα της οποίας αναφέρει σε σχέση με τις «ιδεολογίες» (μεταξύ των οποίων παραθέτει «τη φιλοσοφική ιδεολογία»), όσο και η («επιστημονική») θεωρία των τρόπων παραγωγής, τα βασικά ζητήματα της οποίας διατυπώνει, είναι και αυτές παρούσες στην τοπολογία στην πλευρά των ιδεολογιών. Αυτό δε συμβαίνει επειδή είναι έστω και κατ' ελάχιστο ιδεολογίες, αλλά επειδή (και αυτή η παρατήρηση έχει σοβαρές προεκτάσεις) ακριβώς υπό τη μορφή ιδεολογιών ασκούν επίδραση στη διάταξη αποτελεσματικότητας που παραστάθηκε και επειδή μέσω αυτής το προλεταριάτο αποκτά στους αγώνες του συνείδηση τον εαυτό του και τον επρωμένον τον (πρβλ. τον Γκράμσι που το διαπίστωσε).

Από την άλλη πλευρά, εκείνο που είναι σε κάθε περίπτωση σημαντικό συνίσταται στο ότι: 1. δεν είναι η φιλοσοφία εκείνη που προβαίνει σε αυτή την τοπολογική εγγραφή, αλλά ένας ολότελος διαφορετικός θεωρητικός κλάδος, ο «επιστημονικός» και 2. αυτός ο άλλος κλάδος εγγράφεται ο ίδιος και εγγράφει τις φιλοσοφικές θέσεις στην τοπολογία που ξεδιπλώνει όχι άμεσα, αλλά υπό τη μορφή της κοινωνικής αποτελεσματικότητας, υπό την ιδεολογική μορφή.

Με άλλα λόγια, λαμβάνει υπόψη το γεγονός ότι αυτή η θεωρία («επιστημονική» και «φιλοσοφική») υφίσταται στη διάταξη αποτελεσματικότητας της τοπολογίας μόνο υπό τη μετασχηματισμένη μορφή (*verwandelte Form*) της ιδεολογίας.

Αν όλα αυτά μπορούν κάλλιστα να αποτελέσουν αντικείμενο στοχασμού (και ο Μαρξ τα στοχάστηκε, αλλά θα πρέπει αμέσως να προσθέσουμε ότι δεν υπήρξε ο πρώτος: ο Μακιαβέλι είχε προηγηθεί σε αυτόν το «δύσκολο» δρόμο), θα πρέπει να πούμε ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να βεβαιώσει την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, παρά μόνο υπό τον απόλυτο όρο ότι θα αναφέρεται η ίδια στην («επιστημονική») θεωρία, η οποία υποδεικνύει χωρίς διφορούμενο στη φιλοσοφία τη θέση που καταλαμβάνει σε σχέση με τα επίδικα αντικείμενα της και σε σχέση με όλα τα ενδεχόμενα αποτελέσματα, αλλά εξ αποστάσεως, όχι από τα αντικείμενα που θα στοχαζόταν (η φιλοσοφία δεν έχει αντικείμενο, αλλά διατυπώνει θέσεις), αλλά από τις θέσεις που διατυπώνει, δηλαδή υπό τον απόλυτο όρο ότι επωμίζεται τον τρόπο ύπαρξης της στις μορφές της τοπολογικής διάταξης.

Τώρα κατανοούμε γιατί ο Μαρξ σιωπά στις θέσεις, αναφορικά με τους νέους φιλοσόφους που θα έπρεπε να μετασχηματίσουν τον κόσμο. Με άλλα λόγια, κατανοούμε γιατί ο μετασχηματισμός του κόσμου δεν έχει Υποκείμενο, άρα ότι η θέση του Υποκειμένου είναι κενή και ότι αυτό το απόν Υποκείμενο δε θα μπορούσε να είναι η φιλοσοφία ή κάποιοι φιλόσοφοι νέου τύπου. Κατανοούμε τέλος ότι η φιλοσοφία οφείλει να αναζητήσει τη θέση της αλλού, προκειμένου να μπορεί να επανέλθει στον εαυτό της και να μετασχηματιστεί (και πόσο πολύ!), προκειμένου να βοηθήσει εξ αποστάσεως στο μετασχηματισμό του κόσμου. Έχοντας κατανοήσει καλά αυτό το γεγονός, οι *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ* βυθίζονται μέχρι σημείου εξαφάνισης στο ένδοξο παρελθόν τους και μπορεί κανείς να μιλήσει επιτέλους για άλλο πράγμα: για τη *Συμβολή*, τα *Grundrisse* και το *Κεφάλαιο*.

## **10. Παράρτημα: για τον «ιδανικό μέσο όρο» και τις μορφές μετάβασης<sup>21</sup>**

Μια λέξη μόνο για δύο σημαντικά θεωρητικά προβλήματα που έχουν άμεση σχέση με την ανακάλυψη του Μαρξ και τις μορφές έκφρασης της: πρόκειται για το πρόβλημα του ορισμού του αντικειμένου του *Κεφαλαίου* ως «ιδανικού μέσου όρου» του υπαρκτού καπιταλισμού - και το πρόβλημα των μορφών μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο.

«Σε μια τέτοια γενική έρευνα» γράφει ο Μαρξ «θα προϋποτίθεται πάντα ότι οι πραγματικές σχέσεις αντιστοιχούν στην έννοια τους ή, πράγμα που είναι το ίδιο, οι πραγματικές σχέσεις θα εκτίθενται μόνο στο μέτρο που εκφράζουν το γενικό τύπο τους (*allgemeinen Typus*)...» Ο

Μαρξ ορίζει επανειλημμένα αυτό το γενικό τύπο ως τον «ιδανικό μέσο όρο» (idealer Durchschnitt) του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ο χαρακτηρισμός αυτός με τον οποίο ο μέσος όρος και το ιδανικό συνδυάζονται εννοιολογικά, χωρίς να παύουν να αναφέρονται σε κάποια υπαρκτή πραγματικότητα, θέτει για άλλη μια φορά το ζήτημα της φιλοσοφικής προβληματικής που βρίσκεται πίσω από αυτούς τους όρους: δεν πάσχει άραγε από εμπειρισμό; Αυτό θα μας έκανε να πιστέψουμε · το ακόλουθο απόσπασμα από τον Πρόλογο της πρώτης γερμανικής έκδοσης του *Κεφαλαίου*: «Ο φυσικός παρατηρεί τις φυσικές διαδικασίες είτε εκεί όπου εμφανίζονται με την πιο έντονη μορφή και ελάχιστα θολωμένες από ενοχλητικές επιδράσεις είτε, όπου αυτό είναι δυνατό, κάνει πειράματα σε συνθήκες που εξασφαλίζουν την καθαρή εξέλιξη της διαδικασίας. Στο έργο αυτό έχω να μελετήσω τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και τις σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγής που αντιστοιχούν σ' αυτόν. Ο κλασικός τρόπος του είναι μέχρι τώρα η Αγγλία. Γι αυτό ακριβώς το λόγο χρησιμεύει ως κύριο μέσο ανάγλυφης παρουσίασης της θεωρητικής μου ανάπτυξης»<sup>22</sup>.

Ο Μαρξ επιλέγει λοιπόν το παράδειγμα της Αγγλίας. Ωστόσο υποβάλλει το παράδειγμα αυτό σε μια σημαντική «κάθαρση» μια και, όπως ο ίδιος ομολογεί, το αναλύει αφού κάνει την υπόθεση ότι το αντικείμενο του δεν περιλαμβάνει παρά μόνο δύο τάξεις (κατάσταση για την οποία δεν έχουμε παράδειγμα στον κόσμο) και ότι η παγκόσμια αγορά υπάγεται ολόκληρη στην καπιταλιστική παραγωγή, πράγμα που είναι επίσης εκτός πραγματικότητας. Ο Μαρξ λοιπόν δεν μελετά καν το παράδειγμα της Αγγλίας, παρ' ότι αυτό είναι κλασικό και καθαρό, αλλά ένα ανύπαρκτο παράδειγμα, αυτό που ορθά αποκαλεί «ιδανικό μέσο όρο» του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ο Λένιν επισήμανε αυτή την εμφανή δυσχέρεια στις Νέες παρατηρήσεις για τη θεωρία της πραγματοποίησης του 1899 (*Εργα*, γαλ. έκδ., τ.ΙΥ, σς. 8788):

«Ας σταματήσουμε για λίγο ακόμη σε ένα πρόβλημα που απασχολεί εδώ και πολύ καιρό τον Στρούβε: ποια είναι η αληθινή επιστημονική αξία της πραγματοποίησης; Είναι ακριβώς η ίδια με την αξία όλων των άλλων θέσεων της αφηρημένης θεωρίας του Μαρξ. Αν ο Στρούβε ταραίζεται από το ότι 'η απόλυτη πραγματοποίηση είναι το ιδανικό της καπιταλιστικής παραγωγής αλλά επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα της', θα του υπενθυμίσουμε ότι και όλοι οι υπόλοιποι νόμοι του καπιταλισμού που ανακαλύφθηκαν από τον Μαρξ εκφράζονται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο ως ιδανικό του καπιταλισμού και επ' ουδενί λόγω ως πραγματικότητα τον. 'Σκοπός μας' έγραφε ο Μαρξ 'είναι να παρουσιάσουμε αποκλειστικά την εσωτερική οργάνωση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, θα λέγαμε στον ιδανικό μέσο όρο του'. Η θεωρία του κεφαλαίου προϋποθέτει ότι ο εργάτης παίρνει ολόκληρη την αξία της εργατικής του δύναμης. Αυτό είναι το ιδανικό του καπιταλισμού αλλά επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα του. Η θεωρία της προσόδου προϋποθέτει ότι το σύνολο του αγροτικού πληθυσμού χωρίζεται σε ιδιοκτήτες γης και μισθωτούς εργάτες. Αυτό είναι το ιδανικό του καπιταλισμού και επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα του. Η θεωρία της πραγματοποίησης προϋποθέτει μια αναλογική κατανομή της παραγωγής.

Αυτό είναι το ιδανικό του καπιταλισμού και επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα του».

Ο Λένιν επαναλαμβάνει απλώς τα λόγια του Μαρξ, αντιπαραθέτοντας, με αφετηρία τον όρο «ιδανικός» στην έκφραση «ιδανικός μέσος όρος», την ιδανικότητα (idéalité) του μαρξικού αντικειμένου στην υφιστάμενη ιστορική πραγματικότητα. Αν επιμένουμε περισσότερο σ' αυτή την αντίθεση θα πέσουμε ξανά στις παγίδες του εμπειρισμού, ιδίως αν καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο Λένιν χαρακτηρίζει τη θεωρία του Μαρξ ως μια «αφηρημένη» θεωρία που μοιάζει έτσι να αντιπαρατίθεται με φυσικότητα στο συγκεκριμένο ιστορικό χαρακτήρα της πραγματικότητας των υφιστάμενων μορφών του καπιταλισμού. Αλλά και εδώ μπορούμε να κατανοήσουμε την πραγματική πρόθεση του Μαρξ εννοώντας αφ', ενός αυτή την ιδανικότητα ως ιδεατότητα (ideelité), δηλαδή ως την απλή εννοιολογική κατασκευή του αντικειμένου του Μαρξ, και αφ' ετέρου το «μέσο όρο» ως το περιεχόμενο της έννοιας του αντικειμένου του - και όχι ως το αποτέλεσμα μιας εμπειρικής αφαίρεσης. Το αντικείμενο του Μαρξ δεν είναι ένα ιδανικό αντικείμενο που αντιπαρατίθεται σε ένα πραγματικό αντικείμενο και, λόγω αυτής της αντίθεσης, διακρίνεται από αυτό, όπως το δέον διακρίνεται από το είναι, ο κανόνας από το γεγονός. Το

αντικείμενο της θεωρίας του είναι ιδεατό, δηλαδή ορίζεται με γνωσιολογικούς όρους, με την αφαιρετικότητα της έννοιας. Ο ίδιος ο Μαρξ το λέει, γράφοντας ότι «ο ειδικός χαρακτήρας της (ενν. της καπιταλιστικής παραγωγής, στμ)... εκδηλώνεται (sich darstellt) σε ολόκληρη την εσωτερική μορφή τον πυρήνα της (In ihrer ganzen...Kerngeslah)». Αυτή η «Kerngestalt» και οι προσδιορισμοί της αποτελούν το αντικείμενο της ανάλυσης του Μαρξ στο βαθμό που αυτή η ειδοποιός διαφορά ορίζει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ως καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Αυτό που σε αγοραίους οικονομολόγους, όπως ο Στρούβε, φαίνεται να αντιφάσκει προς την πραγματικότητα, αποτελεί για το Μαρξ την ίδια την πραγματικότητα, την πραγματικότητα τον θεωρητικού αντικειμένου τον. Για να το καταλάβουμε αυτό αρκεί να θυμηθούμε όσα λέχθηκαν για το αντικείμενο της θεωρίας της ιστορίας και συνεπώς της θεωρίας της πολιτικής οικονομίας: το ότι μελετά τις θεμελιώδεις μορφές ενότητας της ιστορικής ύπαρξης, δηλαδή τους τρόπους παραγωγής. Το ίδιο μας λέει άλλωστε και ο Μαρξ αν θελήσουμε να πάρουμε κατά γράμμα τα λόγια του στον πρόλογο της πρώτης γερμανικής έκδοσης (του Κεφαλαίου, στμ), όπου μιλά για την Αγγλία: «Στο έργο αυτό έχω να μελετήσω τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και τις σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγής που αντιστοιχούν σ' αυτόν» (ό.π.). Αν διαβάσουμε προσεκτικά το κείμενο του Μαρξ, η Αγγλία αποτελεί απλώς πηγή παραδειγμάτων και ανάγλυφης παρουσίασης και επ' ουδενί λόγω αντικείμενο θεωρητικής μελέτης: «Ο κλασικός τόπος του είναι μέχρι τώρα η Αγγλία. Γι αυτό ακριβώς το λόγο χρησιμεύει ως κύριο μέσο ανάγλυφης παρουσίασης της θεωρητικής μου ανάπτυξης» (ό.π.).

Αυτή η σαφέστατη δήλωση τοποθετεί στη σωστή προοπτική την πρώτη φράση του αποσπάσματος που αναφερόταν στο παράδειγμα της φυσικής με όρους που θα άφηναν κάποιον να εννοήσει ότι ο Μαρξ αναζητούσε ένα «καθαρό» αντικείμενο που δεν «θολώνει από ενοχλητικές επιδράσεις». Υπ' αυτή την έννοια, και η Αγγλία είναι ένα μη καθαρό και διαταραγμένο αντικείμενο, αλλά αυτή η «έλλειψη καθαρότητας» και η «διατάραξη» δεν δημιουργούν καμιά δυσχέρεια στη θεωρία διότι θεωρητικό αντικείμενο τον Μαρξ δεν είναι η Αγγλία αλλά ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής στην «Kerngestalt» τον και οι ' προσδιορισμοί αυτής της «Kerngestalt». Συνεπώς, όταν ο Μαρξ μας λέει ότι μελετά ένα «ιδανικό μέσο όρο», πρέπει να εννοήσουμε ότι αυτή η ιδανικότητα δεν συνδηλώνει το μη πραγματικό ή την ιδανική νόρμα αλλά την έννοια του πραγματικού - και ότι αυτός ο «μέσος όρος» δεν είναι ένας εμπειρικός μέσος όρος, και άρα δεν συνδηλώνει το μη ιδιαίτερο αλλά αντίθετα συνδηλώνει την έννοια της ειδοποιού διαφοράς του εξεταζόμενου τρόπου παραγωγής.

Ας προχωρήσουμε. Επανερχόμενοι στο αγγλικό παράδειγμα και συγκρίνοντας το με το εμφανώς αποκαθαρμένο και απλουστευμένο αντικείμενο του Μαρξ - τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής με δύο τάξεις - θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα πραγματικό υπόλειμμα: και συγκεκριμένα - για να περιοριστούμε σ' αυτό το καίριο σημείο - αντιμετωπίζουμε την πραγματική ύπαρξη των άλλων τάξεων (ιδιοκτήτες γης, τεχνίτες, μικροκαλλιέργητές). Δεν θα ήταν παραδεκτό να αγνοήσουμε αυτό το πραγματικό υπόλειμμα επικαλούμενοι αποκλειστικά το γεγονός ότι ο Μαρξ έχει ως μόνο αντικείμενο την έννοια της ειδοποιού διαφοράς του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και αναφερόμενοι στη διαφορά μεταξύ της πραγματικότητας και της γνώσης της!

Ωστόσο αυτά που λέχθηκαν για το status της θεωρίας της ιστορίας αποκτούν το πλήρες νόημα τους μέσω αυτής ακριβώς της φαινομενικά καίριας δυσκολίας - η οποία αποτελεί και το μείζον επιχείρημα για την εμπειριστική ερμηνεία της θεωρίας του *Κεφαλαίου*. Κι αυτό διότι ο Μαρξ δεν μπορεί να μελετήσει την ειδοποιό διαφορά του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής παρά μόνο εάν μελετήσει ταυτόχρονα τους άλλους τρόπους παραγωγής. Και υπό την προϋπόθεση να μελετήσει όχι μόνο τους άλλους τρόπους παραγωγής ως τύπους ειδικής ενότητας της *Verbindung* (συναρμογής) των παραγόντων της παραγωγής αλλά επίσης και τις σχέσεις των διάφορων τρόπων παραγωγής μεταξύ τους στη διαδικασία συγκρότησης των τρόπων παραγωγής. Η έλλειψη καθαρότητας του αγγλικού καπιταλισμού είναι ένα πραγματικό και καθορισμένο αντικείμενο που ο Μαρξ δεν θέλησε να μελετήσει στο Κεφάλαιο, αλλά το οποίο εμπίπτει στο πε-



δίο της μαρξιστικής θεωρίας: αυτή την έλλειψη καθαρότητας μπορούμε να την χαρακτηρίσουμε προσωρινά, στην άμεση μορφή της, ως «επιβίωση» στο εσωτερικό του κυρίαρχου στη Μεγάλη Βρετανία καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, ορισμένων μορφών άλλων τρόπων παραγωγής, οι οποίοι δεν έχουν ακόμη διαλυθεί και υποτάσσονται στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Αυτή η υποτιθέμενη «έλλειψη καθαρότητας» αποτελεί συνεπώς ένα αντικείμενο που εμπίπτει στο πεδίο της θεωρίας των τρόπων παραγωγής και ιδίως στη θεωρία μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο, η οποία συνδέεται άρρηκτα με τη θεωρία της διαδικασίας συγκρότησης ενός συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής, δεδομένου ότι όλοι οι τρόποι παραγωγής συγκροτούνται με αφετηρία τις υπάρχουσες μορφές ενός πρότερου τρόπου παραγωγής. Αυτό το αντικείμενο ανήκει αυτοδικαίως στη μαρξιστική θεωρία και εάν ξέρουμε να αναγνωρίζουμε τους νόμους τίτλους ενός τέτοιου αντικειμένου δεν μπορούμε να μεμφθούμε τον Μαρξ για το ότι δεν μας έδωσε τη θεωρία του. Όλα τα κείμενα του Μαρξ για την πρωταρχική συσσώρευση του κεφαλαίου αποτελούν τουλάχιστον την πρώτη ύλη, αν όχι και τη σκιαγράφιση αυτής της θεωρίας, όσον αφορά τη διαδικασία συγκρότησης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής δηλαδή τη μετάβαση από το φεουδαρχικό στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Πρέπει συνεπώς να αναγνωρίσουμε αυτό που πράγματι μας πρόσφερε ο Μαρξ και αυτό που, ενώ δεν μπόρεσε να μας προσφέρει, μας επιτρέπει να αντλήσουμε. Όπως μπορούμε να πούμε ότι διαθέτουμε μόνον τη σκιαγράφιση μιας μαρξιστικής θεωρίας των τρόπων παραγωγής που προηγήθηκαν του καπιταλιστικού, έτσι μπορούμε να πούμε και μάλιστα οφείλουμε να πούμε δεδομένου ότι η ύπαρξη αυτού του προβλήματος και κυρίως η ανάγκη να τεθεί με την κατάλληλη θεωρητική μορφή δεν έχουν αναγνωρισθεί γενικά - ότι ο Μαρξ δεν μας έδωσε μια θεωρία μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο, δηλαδή θεωρία συγκρότησης ενός τρόπου παραγωγής. Γνωρίζουμε ότι αυτή η θεωρία είναι αναγκαία, πολύ απλά για να μπορέσουμε να ανταποκριθούμε στις ανάγκες αυτού που ονομάζεται οικοδόμηση του σοσιαλισμού και αντικείμενο της οποίας είναι η μετάδοση από τον καπιταλιστικό στο σοσιαλιστικό τρόπο παραγωγής, ή ακόμη για να επιλύσουμε τα προβλήματα που τίθενται από τη λεγόμενη «υπανάπτυξη» των χωρών του τρίτου κόσμου. Δεν μπορώ να εξετάσω λεπτομερώς τα θεωρητικά προβλήματα που θέτει αυτό το νέο αντικείμενο αλλά μπορούμε να θεωρήσουμε βέβαιο ότι η διατύπωση και η επίλυση αυτών των προβλημάτων που είναι καυτά και επίκαιρα, βρίσκονται στο επίκεντρο της μαρξιστικής έρευνας. Μ' αυτές τις θεωρητικές έρευνες συνδέονται άμεσα όχι μόνο τα προβλήματα της περιόδου της «προσπολεμικής» αλλά και όλα τα σύγχρονα προβλήματα που εκφράζονται με τη μορφή του «εθνικού δρόμου προς το σοσιαλισμό», του «ειρηνικού» ή μη «δρόμου» κ.λπ.

Και σ' αυτό το σημείο ο Μαρξ δεν μας άφησε χωρίς ενδείξεις ή υλικό - παρ' ότι ορισμένες από τις διατυπώσεις του τείνουν να προκαλέσουν παρεξηγήσεις. Αν μπορούμε να θέσουμε ως θεωρητικό πρόβλημα το ζήτημα της μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο - και έτσι όχι μόνο να κατανοήσουμε τις προηγούμενες μεταβάσεις αλλά και να πούμε κάτι για το μέλλον, να «πηδήσουμε πέρα από τον καιρό μας» (πράγμα που δεν μπορούσε να κάνει ο εγγελανός ιστορικισμός) - αυτό δεν συναρτάται με μια υποτιθέμενη «πειραματική δομή» της ιστορίας αλλά με τη μαρξιστική θεωρία της ιστορίας ως θεωρίας των τρόπων παραγωγής, με τον ορισμό των συστατικών στοιχείων των διάφορων τρόπων παραγωγής και με το γεγονός ότι τα θεωρητικά προβλήματα που θέτει η διαδικασία συγκρότησης ενός τρόπου παραγωγής (με άλλη διατύπωση τα προβλήματα του μετασχηματισμού ενός τρόπου παραγωγής σε κάποιον άλλο) εξαρτώνται άμεσα από τη θεωρία των προκείμενων τρόπων παραγωγής<sup>23</sup>. Γι αυτό ακριβώς μπορούμε να πούμε ότι ο Μαρξ μας έδωσε τα μέσα να σκεφθούμε πάνω σ' αυτό το πρόβλημα που είναι θεωρητικά και πρακτικά καθοριστικό: τα προβλήματα της μετάβασης μπορούν να τεθούν και να επιλυθούν με αφετηρία τη γνώση των προκείμενων τρόπων παραγωγής. Γι αυτό το λόγο μπορούμε να πούμε κάτι για το μέλλον και να κατασκευάσουμε τη θεωρία αυτού του μέλλοντος και κυρίως των μεθόδων και των μέσων που θα μας εξασφαλίσουν την πραγματοποίησή του.

Η μαρξιστική θεωρία της ιστορίας, εννοούμενη με τον τρόπο που την ορίσαμε πριν, μας παρέχει αυτό το δικαίωμα, με την επιφύλαξη ότι θα μπορέσουμε να ορίσουμε με ακρίβεια

τους όρους της και τα όρια της. Αλλά ταυτόχρονα μας κάνει να αναλογισθούμε τι μας μένει να κάνουμε - και μένουν πάρα πολλά - για να ορίσουμε με όλη την επιθυμητή ακρίβεια αυτές τις μεθόδους και αυτά τα μέσα. Αν είναι αλήθεια - υπό τον όρο να μη δώσουμε σ' αυτή την έκφραση ιστορικιστική χροιά - ότι η ανθρωπότητα αναλαμβάνει μόνο υποχρεώσεις τις οποίες μπορεί να εκπληρώσει, θα πρέπει επίσης να συνειδητοποιήσει απόλυτα τη σχέση μεταξύ των υποχρεώσεων και των δυνατοτήτων της, να δεχθεί να γνωρίσει αυτούς τους όρους και τη σχέση τους, δηλαδή να αμφισβητήσει αυτές τις υποχρεώσεις και τις δυνατότητες, προκειμένου να καθορίσει τα μέσα που είναι πρόσφορα για να παράγει το μέλλον της και να κυριαρχήσει σ' αυτό. Στην αντίθετη περίπτωση και μέσα στη «διαφάνεια» των νέων οικονομικών σχέσεων, θα κινδυνεύσει - εμπειρία που γνώρισε ήδη μέσα στη σιωπή του τρόμου, και που μπορεί να ζήσει μια ακόμη φορά με τις ευλογίες του ανθρωπισμού - θα κινδυνεύσει να κατευθυνθεί, με καθαρή συνείδηση, προς ένα μέλλον που εξακολουθεί να είναι φορτωμένο κινδύνους και σκιές.

(μετάφραση Χρ. Γιαννούλη και Δ. Δημούλης)

## **11. Σχέσεις μεταξύ κλάδων των γραμμάτων<sup>24</sup>**

### **Η Εισαγωγή.**

Αυτή η εισαγωγή στη «Σειρά παραδόσεων φιλοσοφίας για επιστήμονες» εκφωνήθηκε τον Οκτώβριο - Νοέμβριο του 1967 στην Ecole normale supérieure. Εδώ θα βρει κανείς τις πρώτες φόρμουλες οι οποίες «εγκαινίασαν» μια στροφή στις έρευνες μας, γενικά πάνω στη φιλοσοφία και ειδικότερα πάνω στη μαρξιστική φιλοσοφία. Είναι αλήθεια ότι προηγουμένως (στο *Pour Marx* και στο *Lire «Le Capital»*) όριζα τη φιλοσοφία σαν «θεωρία της θεωρητικής πρακτικής». Επομένως σ' αυτή τη σειρά παραδόσεων εμφανίζονται νέες φόρμουλες: η φιλοσοφία, η οποία δεν έχει αντικείμενο (με τον τρόπο που μια επιστήμη έχει ένα αντικείμενο), αλλά έχει επίδικα αντικείμενα· η φιλοσοφία δεν παράγει γνώσεις αλλά διατυπώνει θέσεις κλπ. Οι θέσεις ανοίγουν το δρόμο στην ορθή τοποθέτηση προβλημάτων της επιστημονικής πρακτικής και της πολιτικής πρακτικής, κλπ. θα βρει επίσης κανείς σχηματικές φόρμουλες, οι οποίες απαιτούν μια μακρόχρονη εργασία για να ορισθούν με ακρίβεια και να συμπληρωθούν. Αλλά τουλάχιστον επισημαίνουν μια τάξη έρευνας (ordre de recherche), της οποίας τα ίχνη θα βρει κανείς στα μεταγενέστερα έργα.

14 Μαΐου 1974.

### **η αρχή του κεφαλαίου...**

Η αφίσα μας ανάγγελλε μια σειρά παραδόσεων μύησης στη φιλοσοφία για επιστήμονες.

Βλέπω ανάμεσα σας μαθηματικούς, φυσικούς, χημικούς, βιολόγους, κλπ. Αλλά επίσης και ειδικούς των «επιστημών του ανθρώπου», και, ας με συγχωρήσουν, ορισμένους απ' αυτούς που συμβατικά αποκαλούνται απλώς άνθρωποι «των γραμμάτων». Αυτό είναι περιορισμένης σημασίας: εκείνο που σας ενώνει, είναι είτε μια πραγματική εμπειρία της επιστημονικής πρακτικής, είτε η ελπίδα να δώσετε στον κλάδο σας τη μορφή μιας «επιστήμης» και επιπλέον, φυσικά, η ερώτηση: τι προσδοκά κανείς από τη φιλοσοφία;

Έχετε μπροστά σας έναν φιλόσοφο: είναι φιλόσοφοι εκείνοι που πήραν την πρωτοβουλία αυτών των παραδόσεων έχοντας το κρίνει δυνατό, επίκαιρο και χρήσιμο.

Γιατί; Γιατί, εξαιτίας του ότι ασχολούμαστε με τα έργα της ιστορίας της φιλοσοφίας και των επιστημών, και εξαιτίας του ότι συναναστρεφόμαστε φίλους μας επιστήμονες, σχηματίσαμε μια κάποια γενική ιδέα για τις σχέσεις που η φιλοσοφία διατηρεί αναγκαστικά με τις επιστήμες. Ακόμα καλύτερα: μια κάποια γενική ιδέα για τις σχέσεις που η φιλοσοφία θα όφειλε να διατηρεί με τις επιστήμες γιό να τις υπηρετεί αντί να τις υποτάσσει. Ακόμα καλύτερα: γιατί σχηματίσαμε, με αντίτιμο μια εμπειρία εξωτερική ως προς τη φιλοσοφία και τις επιστήμες, αλλά απαραίτητη στην κατανόηση της σχέσης τους, μια κάποια γενική ιδέα για τη φιλοσοφία που θα ήταν κατάλληλη να υπηρετεί τις επιστήμες.

Και επειδή είμαστε εμείς, οι φιλόσοφοι, εκείνοι οι οποίοι πήραμε αυτήν την πρωτοβουλία θα ήταν δίκαιο να κάνουμε τα πρώτα βήματα: μιλώντας καταρχήν για το δικό μας κλάδο, τη φιλοσοφία, θα επιχειρήσω λοιπόν, με όσο το δυνατό απλούς και σαφείς όρους, να σας δώσω μια πρώτη ιδέα για τη φιλοσοφία. Δεν προτίθεμαι να σας παρουσιάσω μια θεωρία της φιλοσοφίας, αλλά, με πολύ μεγαλύτερη μετριοφροσύνη, μια περιγραφή του τρόπου της να υπάρχει και του τρόπου της να ενεργεί, δηλαδή της πρακτικής της»...

### **Σχέσεις μεταξύ κλάδων των γραμμάτων**

Αυτές οι σχέσεις υπήρξαν πάντα πάρα πολλές και στενές. Απ' ό,τι φαίνεται βρίσκονται σε διαδικασία ριζικής αλλαγής. Το γεγονός ότι βρίσκονται σε διαδικασία ριζικής αλλαγής οφείλεται στο ότι οι ίδιοι οι κλάδοι των επιστημών του ανθρώπου βρίσκονται σε διαδικασία ριζικής αλλαγής: αυτό τουλάχιστον διακηρύσσουν εκείνοι.

Ας το δούμε από πιο κοντά.

Παραδοσιακά, οι κλάδοι των γραμμάτων στηρίζονται σε μια τελείως ειδική σχέση με το «αντικείμενο» τους: μια πρακτική σχέση χρησιμοποίησης, εκτίμησης, απόλαυσης, ή, αν προτιμάτε, κατανάλωσης. Η λογοτεχνία, οι κλασικές σπουδές και οι πρακτικές της εκπαίδευσης και της έρευνας οι οποίες είναι συνδεμένες μαζί τους εδώ και αιώνες, συγκροτούν μια σχολή «κουλτούρας». Αυτό σημαίνει δύο πράγματα.

1. Η σχέση ανάμεσα στους κλάδους των γραμμάτων και το αντικείμενο τους (καθαυτό λογοτεχνία, καλές τέχνες, ιστορία, λογική, φιλοσοφία, ηθική, θρησκεία) έχει ως κυρίαρχη λειτουργία όχι τόσο τη γνώση αυτού του αντικειμένου, αλλά τον ορισμό και την εκμάθηση κανόνων, προτύπων και πρακτικών που προορίζονται να εγκαταστήσουν στους «μορφωμένους» σχέσεις «κουλτούρας» ανάμεσα στους ίδιους και σ' αυτά τα αντικείμενα. Πάνω απ' όλα: να μάθουν να χειρίζονται αυτά τα αντικείμενα για να τα καταναλώσουν όπως «αρμόζει». Να ξέρει κανείς «να διαβάσει», δηλαδή «να γεύεται», «να εκτιμά» ένα κλασικό κείμενο, να ξέρει να «χρησιμοποιεί τα διδάγματα» της ιστορίας να ξέρει να εφαρμόζει μια καλή μέθοδο για να σκέφτεται «σωστά» (λογική), να ανατρέχει στις ορθές ιδέες (φιλοσοφία) για να αναγνωρίζει εκεί τον εαυτό του μέσα στα μεγάλα ερωτήματα της ανθρώπινης ύπαρξης, την επιστήμη, την ηθική, τη θρησκεία κλπ. Μέσω της ειδικής σχέσης τους, τα γράμματα ή οι κλασικές σπουδές έδιναν μ' αυτό τον τρόπο μια κάποια γνώση: όχι την επιστημονική γνώση του αντικειμένου τους, όχι μια γνώση πάνω στη λειτουργία του αντικειμένου τους, αλλά, πέρα από μια κάποια πολυμάθεια απαραίτητη στην εξοικείωση, μια πρακτική γνώση: ακριβέστερα, μια πρακτική- γνώση - τον - πώς - να εκτιμούμε - κρίνουμε σωστά, να γευόμαστε -καταναλώνουμε - χρησιμοποιούμε αυτό το αντικείμενο. Αυτό είναι ακριβώς η «κουλτούρα»: μια γνώση επενδυμένη σε μια πρακτική - γνώση - του - πώς - να... Επομένως, μέσα σ' αυτό το ζευγάρι, εκείνο που είναι δευτερεύον (και παραμένει επιφανειακό, τυπικό, αν και όχι παραμελητέο) είναι η γνώση - εκείνο που κυριαρχεί είναι η πρακτική - γνώση - του - πώς - να... Βασικά, ως συνέπεια, τα γράμματα ήταν ο κατεξοχήν χώρος της παιδαγωγικής, δηλαδή της πολιτιστικής χειραγώγησης (dressage): το να μάθουμε να σκεφτόμαστε σωστά, να κρίνουμε σωστά, να γευόμαστε σωστά, να καταναλώνουμε σωστά, να φερόμαστε σωστά' σε σχέση με όλα τα πολιτιστικά αντικείμενα της ανθρώπινης ύπαρξης. Στόχος είναι ο *honnête homme*<sup>25</sup>, ή ο «καλλιεργημένος» άνθρωπος.

2. Η πρακτική σχέση κατανάλωσης που υφίσταται μεταξύ των κλάδων των γραμμάτων και του αντικειμένου τους δεν μπορεί ν' θεωρηθεί σαν μια σχέση επιστημονικής γνώσης. Η «κουλτούρα» που έδιναν οι κλασικές σπουδές στους διάφορους κλάδους τους (λογοτεχνία, λογική, ιστορία, ηθική, φιλοσοφία, κλπ.) δεν ήταν παρά ο σχολιασμός της υπάρχουσας «κουλτούρας» μέσα στην ίδια την κοινωνία, με αφορμή καθιερωμένα αντικείμενα. Για να κατανοήσουμε το νόημα της «κουλτούρας» που έδιναν οι κλασικές σπουδές, πρέπει επομένως να εξετάσουμε όχι τις κλασικές σπουδές καθαυτές, ούτε μόνο τις κλασικές σπουδές, αλλά την υπάρχουσα κουλτούρα μέσα στην κοινωνία η οποία «καλλιεργούσε» αυτά τα γράμματα, και τις ταξικές λειτουργίες αυτής της κουλτούρας, επομένως τη διαίρεση σε τάξεις αυτής της κοινωνίας.

Η «κουλτούρα» που διδασκόμαστε στα σχολεία δεν είναι ποτέ στην πραγματικότητα τίποτα άλλο παρά μια κουλτούρα δευτέρου βαθμού<sup>26</sup> μια κουλτούρα που «καλλιεργεί», ειδικά σ' έναν αριθμό ατόμων αυτής της κοινωνίας, είτε περιορισμένο είτε περισσότερο διευρυμένο, και πάνω σε προνομιούχα αντικείμενα (τη λογοτεχνία, τις τέχνες, τη λογική, τη φιλοσοφία, κλπ.), την τέχνη του να αναφέρεσαι σ' αυτά τα αντικείμενα: σαν πρακτικό μέσο εγγάραξης σ' αυτά τα άτομα καθορισμένων προτύπων πρακτικής συμπεριφοράς απέναντι στους θεσμούς, στις «αξίες» και στα όσα συμβαίνουν σ' αυτή την κοινωνία. Η κουλτούρα είναι η ελιτίστικη ή και η μαζική ιδεολογία μιας δεδομένης κοινωνίας. Όχι βέβαια η πραγματική ιδεολογία των μαζών (γιατί, σε συνάρτηση με τις ταξικές αντιθέσεις, υπάρχουν περισσότερες τάσεις μέσα στην κουλτούρα): αλλά η ιδεολογία την οποία επιχειρεί να εγγαράξει η κυρίαρχη τάξη, άμεσα ή έμμεσα, μέσω της εκπαίδευσης ή άλλων οδών, και με βάση μια διαχωριστική λογική (κουλτούρα για τις ελίτ, κουλτούρα για τις λαϊκές μάζες) στις μάζες πάνω στις οποίες κυριαρχεί. Πρόκειται για μια επιχείρηση ηγεμονικού χαρακτήρα (Gramsci): να αποσπάσει τη συγκατάθεση των μαζών μέσω της διαχεόμενης ιδεολογίας (κάτω από τις μορφές της παρουσίας και της εγγάραξης της κουλτούρας). Η κυρίαρχη ιδεολογία επιβάλλεται συνεχώς στις μάζες, εναντίον ορισμένων τάσεων της δικής τους κουλτούρας, η οποία δεν είναι αναγνωρισμένη ούτε επικυρωμένη, αλλά η οποία αντιστέκεται.

Αυτός ο τρόπος να αντιλαμβάνεται κανείς τα γράμματα δεν συμβιβάζεται με τις αποδεκτές αντιλήψεις. Δεν μπορούμε να αρκούμαστε στο να δεχόμαστε κατά λέξη τα γράμματα και να πιστεύουμε στον ορισμό που δίνουν τα ίδια για τον εαυτό τους. Πίσω από τους κλάδους των γραμμάτων υπάρχει μια μακρόχρονη κληρονομιά: αυτή των κλασικών σπουδών. Για να κατανοήσουμε τις κλασικές σπουδές, πρέπει να ψάξουμε το νόημα της «κουλτούρας» την οποία διαχέουν μέσα στα πρότυπα των κυρίαρχων πρακτικών της δεδομένης κοινωνίας: μέσα στη θρησκευτική, ηθική, νομική, πολιτική, κλπ. ιδεολογία, με δύο λόγια μέσα στις πρακτικές ιδεολογίες. Και να η συνέπεια: Η «κουλτούρα» των γραμμάτων διαχεόμενη μέσα στη σχολική εκπαίδευση δεν είναι ένα φαινόμενο καθαρά σχολικό' είναι μια στιγμή ανάμεσα σ' άλλες της ιδεολογικής «διαπαιδαγώγησης» των λαϊκών μαζών. Με τα μέσα της και τα αποτελέσματα της (η «κουλτούρα») επικαλύπτει άλλα, τα οποία βρίσκονται την ίδια στιγμή σε λειτουργία: θρησκευτικά, νομικά, ηθικά, πολιτικά κλπ. Όλα εκείνα τα ιδεολογικά μέσα της ηγεμονίας της κυρίαρχης τάξης, που είναι ομαδοποιημένα γύρω από το κράτος, του οποίου την εξουσία κατέχει η κυρίαρχη τάξη. Αναμφίβολα, αυτή η συνάφεια, θα μπορούσαμε να πούμε αυτή η συγχρόνιση, ανάμεσα στην κουλτούρα των γραμμάτων (η οποία είναι το αντικείμενο - αντικειμενικός στόχος των κλασικών σπουδών) και τη μαζική ιδεολογική παρέμβαση που ασκείται από την Εκκλησία, το Κράτος, το δίκαιο, τις μορφές του πολιτικού καθεστώτος είναι τις περισσότερες φορές συγκαλυμμένη. Αλλά έρχεται στην επιφάνεια στη διάρκεια των μεγάλων πολιτικών και ιδεολογικών κρίσεων, όπου για παράδειγμα οι εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις έχουν ανοιχτά αναγνωρισθεί σαν επαναστάσεις στο εσωτερικό των μεθόδων ιδεολογικής παρέμβασης πάνω στις μάζες. Βλέπουμε τότε πολύ καθαρά ότι η εκπαίδευση βρίσκεται σε άμεση σχέση με την κυρίαρχη ιδεολογία, και ότι η σύλληψη της, ο προσανατολισμός της και ο έλεγχος της είναι ένα σημαντικό επίδικο αντικείμενο της ταξικής πάλης. Παράδειγμα: η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της περιόδου της Συμβατικής Εθνοσυνέλευσης, η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του Jules Ferry, η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση η οποία απασχολούσε τόσο τον Λένιν και την Κρούτσκαγια, η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της Πολιτιστικής Επανάστασης κλπ.

Αλλά και οι επιστήμες γίνονται το αντικείμενο μιας διδασκαλίας. Τα γράμματα, εννοούμενα ως κλασικές σπουδές, κατά τη μακρόχρονη ιστορία τους, δεν είναι λοιπόν η μοναδική ύλη της «πολιτιστικής» δηλαδή της ιδεολογικής διαπαιδαγώγησης. Η διδασκαλία των επιστημών είναι επίσης ο τόπος μιας παρόμοιας «πολιτιστικής» διαπαιδαγώγησης, αν και κάτω από μια μορφή απείρως λιγότερο ορατή, και πολύ περισσότερο λεπτή. Αλλά ο τρόπος με τον οποίο διδάσκει κανείς αυτές τις ίδιες τις θετικές επιστήμες εμπεριέχει μια κάποια ιδεολογική σχέση με την ύπαρξή τους και το περιεχόμενό τους. Δεν υπάρχει διδασκαλία καθαρής γνώσης που να μην

είναι ταυτόχρονα μια πρακτική γνώση, δηλαδή σε τελική ανάλυση μια πρακτική γνώση του πώς να συμπεριφερόμαστε απέναντι σ' αυτή τη γνώση: απέναντι στη θεωρητική και κοινωνική της λειτουργία. Αυτή η γνώση του πώς να... οδηγεί σε μια πολιτική θέση απέναντι στο γνωστικό αντικείμενο, στη γνώση σαν αντικείμενο και στη θέση της μέσα στην κοινωνία. Κάθε επιστημονική διδασκαλία είναι φορέας, είτε το θέλει είτε όχι, μιας ιδεολογίας της επιστήμης και των αποτελεσμάτων της, δηλαδή μιας ορισμένης γνώσης του πώς να αντιμετωπίζουμε την επιστήμη, τα αποτελέσματα της, στηριζόμενη πάνω σε μια ορισμένη ιδέα για τη θέση της επιστήμης μέσα στην υπάρχουσα κοινωνία, και πάνω σε μια ορισμένη ιδέα για το ρόλο των ειδικευμένων επιστημόνων μέσα στην επιστημονική γνώση, επομένως πάνω σε μια ορισμένη ιδέα για τον καταμερισμό της χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας.

Τίποτα δεν είναι πιο δύσκολο για τους διανοούμενους από το να αντιλαμβάνονται την ιδεολογία της οποίας είναι φορέας η εκπαίδευση, τα προγράμματα της, οι μορφές της, οι πρακτικές της, κλπ., όχι μόνο στα γράμματα αλλά και στις επιστήμες. Βρίσκονται μέσα στην κουλτούρα όπως τα ψάρια μέσα στο νερό: αλλά τα ψάρια δεν βλέπουν το νερό μέσα στο οποίο κολυμπούν. Γιατί όλα σ' αυτούς εναντιώνονται στην ακριβή αντίληψη της θέσης που κατέχουν μέσα στην κοινωνία, η κουλτούρα από την οποία έχουν τραφεί, η εκπαίδευση που τη διαχέει, οι κλάδοι με τους οποίους ασχολούνται χωρίς να μιλήσουμε για τη θέση που κατέχουν οι ίδιοι σαν διανοούμενοι, πανεπιστημιακοί και ερευνητές μέσα σ' αυτή την κοινωνία. Όλα εναντιώνονται σ' αυτό: τα αποτελέσματα του καταμερισμού της εργασίας (καταρχήν μεταξύ της χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας, έπειτα στο εσωτερικό της πνευματικής εργασίας: ο καταμερισμός μεταξύ ειδικοτήτων διανοουμένων), η εντυπωσιακή αμεσότητα του αντικειμένου ενασχόλησης τους, που απορροφά την προσοχή τους, ο χαρακτήρας, συγχρόνως υπερβολικά συγκεκριμένος και υπερβολικά αφηρημένος της πρακτικής τους, κλπ. Η πρακτική τους, την οποία ασκούν σ' ένα πλαίσιο καθορισμένο από νόμους που δεν ελέγχουν, παράγει μ' αυτό τον τρόπο αυθόρμητα μιαν ιδεολογία, μέσα στην οποία ζουν, χωρίς να έχουν λόγους να τη διαρρήξουν. Αλλά υπάρχει κάτι επιπλέον. Η δική τους ιδεολογία, η αυθόρμητη ιδεολογία της πρακτικής τους (η ιδεολογία τους για την επιστήμη και τα γράμματα) δεν εξαρτάται μόνο από τη δική τους πρακτική: εξαρτάται επιπλέον και σε τελική ανάλυση από το κυρίαρχο ιδεολογικό σύστημα της κοινωνίας μέσα στην οποία ζουν. Σε τελική ανάλυση αυτό το ιδεολογικό σύστημα κυβερνάει τις ίδιες τις μορφές της ιδεολογίας τους για την επιστήμη και τα γράμματα. Αυτό που φαίνεται να συμβαίνει μπροστά τους συμβαίνει στην πραγματικότητα, και ουσιαστικά, πίσω από την πλάτη τους.

Αλλά ας επανέλθουμε στα γράμματα. Εδώ και αρκετό καιρό: από το XVIII αιώνα, αλλά με τρόπο πολύ περισσότερο τονισμένο και ταχύ αυτά τα τελευταία χρόνια, η σχέση των κλάδων των γραμμάτων, κλπ βρίσκεται, απ' ό,τι φαίνεται, σε διαδικασία ριζικής αλλαγής. Ήταν μια πρακτική σχέση δηλαδή κατά βάθος μια ιδεολογική και πολιτική σχέση. Όμως, απ' όλες τις πλευρές, οι κλάδοι των γραμμάτων διακηρύσσουν ότι αυτή η σχέση έχει αλλάξει. Υποτίθεται ότι έχει γίνει επιστημονική. Ακόμα κι αν είναι περισσότερο ή λιγότερο διστακτικό, αυτό το φαινόμενο είναι ορατό μέσα στην πλειοψηφία των κλάδων οι οποίοι τιτλοφορούνται επιστήμες του ανθρώπου. Ας μη μιλήσουμε για τη λογική: έχει αλλάξει θέση, και αποτελεί τώρα μέρος των μαθηματικών. Αλλά και η γλωσσολογία φαίνεται ότι έχει γίνει, για ορισμένες τουλάχιστον από τις «περιοχές» της, μια επιστήμη. Η ψυχανάλυση, τόσο καιρό καταδικασμένη και εξορισμένη, αρχίζει να πετυχαίνει την αναγνώριση των τίτλων της. Άλλοι κλάδοι διατείνονται επίσης ότι έχουν προσεγγίσει το επίπεδο της επιστημονικότητας: η πολιτική οικονομία, η κοινωνιολογία, η ψυχολογία, η ιστορία... Η ίδια η ιστορία των γραμμάτων έχει ανανεωθεί, αφήνοντας πίσω της την παράδοση των κλασικών σπουδών.

Απ' αυτή την αντιφατική κατάσταση μπορούμε να κατανοήσουμε τις σχέσεις που σκιαγραφούνται τώρα μεταξύ των διαφόρων κλάδων των γραμμάτων. (Αυτοί οι κλάδοι) διεκδικούν το όνομα των επιστημών του ανθρώπου, σηματοδοτώντας με τη λέξη επιστήμες, τον ισχυρισμό τους ότι έχουν δήθεν βάλει τέλος στην παλιά τους σχέση με το αντικείμενο τους. Στη θέση μιας σχέσης κουλτούρας, δηλαδή ιδεολογικής, θέλουν να εγκαταστήσουν μια νέα σχέση: επιστημονι-

κή. Στο σύνολο τους, θεωρούν ότι έχουν πετύχει αυτή τη μετατροπή και το διακηρύσσουν με το όνομα που εκείνοι έδωσαν στον εαυτό τους, αυτοαποκαλούμενοι επιστήμες του ανθρώπου. Αλλά μια διακήρυξη μπορεί να είναι μόνο μια διακήρυξη, μια πρόθεση, ένα πρόγραμμα, αλλά επίσης εν μέρει ένας μύθος, προορισμένος να συντηρήσει μιαν αυταπάτη, την «πραγματοποίηση μιας επιθυμίας».

Δεν είναι βέβαιο ότι οι επιστήμες του ανθρώπου άλλαξαν πραγματικά «φύση» αλλάζοντας όνομα και μεθόδους. Η απόδειξη αυτού του πράγματος βρίσκεται μέσα στον τύπο των σχέσεων που δημιουργούνται τώρα μεταξύ των κλάδων των γραμμάτων: συστηματική μαθηματικοποίηση πολλών κλάδων (πολιτική οικονομία, κοινωνιολογία, ψυχολογία), και «εφαρμογή» κλάδων που φανερά υπερέχουν σε επιστημονικότητα πάνω σε άλλους (καθοδηγητικός ρόλος της μαθηματικής λογικής και προπάντων της γλωσσολογίας, εξίσου κυριαρχικός ρόλος της ψυχανάλυσης κλπ.). Αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στις φυσικές επιστήμες, όπου οι σχέσεις είναι γενικά οργανικές, αυτό εδώ το είδος της «εφαρμογής» παραμένει εξωτερικό, μηχανικό, εργαλειακό, τεχνικό - άρα ύποπτο. Το πιο παράλογο σύγχρονο παράδειγμα της εξωτερικής εφαρμογής μιας «μεθόδου» (η οποία μέσα στην «καθολικότητα» της προέρχεται και εξαρτάται από τη μόδα), πάνω σ' ένα οποιοδήποτε αντικείμενο είναι ο «στρουκτουραλισμός». Όταν μερικοί κλάδοι ψάχνουν για μια καθολική «μέθοδο» μπορούμε με αρκετή σιγουριά να στοιχηματίζουμε ότι έχουν κάπως υπερβολική επιθυμία να επιδεικνύουν τους επιστημονικούς τους τίτλους, ώστε να τους αξίζουν πραγματικά. Οι αληθινές επιστήμες δεν έχουν ποτέ ανάγκη να κάνουν γνωστό στον κόσμο ότι έχουν ανακαλύψει τη συνταγή για να γίνουν επιστήμες.

Ένα άλλο ευαίσθητο σημείο αυτής της αμφίβολης διαδικασίας εμφανίζεται στην υπάρχουσα σχέση ανάμεσα σ' αυτή τη σχέση (μεταξύ κλάδων) και τη φιλοσοφία. Οι επιστήμες του ανθρώπου στη διαδικασία συγκρότησης τους εκμεταλλεύονται ανοιχτά ορισμένες φιλοσοφίες. Ψάχνουν μέσα σ' αυτές τις φιλοσοφίες (για παράδειγμα, μέσα στη φαινομενολογία, της οποίας η επιρροή μειώνεται, μέσα στο στρουκτουραλισμό, ή ακόμα μέσα στο χεγκελιανισμό και ακόμα στο νιτσεισμό) ένα στήριγμα και έναν προσανατολισμό. Τον ψάχνουν μέσα στις φιλοσοφίες, ακόμα και μέσα σε μιαν επιθετική άρνηση κάθε φιλοσοφίας, η οποία στην κατάσταση που εκείνες βρίσκονται, αποτελεί η ίδια επίσης μια φιλοσοφική άρνηση της φιλοσοφίας (παραλλαγή του θετικισμού). Όπως έχουμε ήδη δει, αυτή η σχέση αντιστρέφεται: οι επιστήμες του ανθρώπου εκμεταλλεύονται φιλοσοφίες ή άλλους κλάδους οι οποίοι έχουν γι' αυτές θέση φιλοσοφίας (έτσι η γλωσσολογία και η ψυχανάλυση χρησιμοποιούνται όλο και περισσότερο ως «φιλοσοφίες» στην ιστορία των γραμμάτων, στη «σημειολογία» κλπ.) μόνον επειδή πραγματώνουν αυτοί οι ίδιοι (κλάδοι) την κυρίαρχη ιδεολογία. Μέσα σ' αυτή την επιθυμητή, αλλά μη πραγματοποιούμενη συνάντηση, υπάρχει κάτι που φαίνεται, αν θέλει κανείς να το δει, σαν έλλειψη. Ακριβώς αυτό που λείπει από τις επιστήμες του ανθρώπου για να μπορούν να είναι άξιες του τίτλου τους: το να έχουν αναγνωρίσει επιτέλους τη θεωρητική τους βάση.

Δια μέσου όλων αυτών των σχέσεων, άμεσων ή διασταυρούμενων, ξαναβρίσκουμε το γνωστό μας όρο και το γνωστό μας ζήτημα = τη διεπιστημονικότητα 1. Αυτός ο μύθος παίζει σπουδαίο ρόλο, ασταμάτητα και απροκάλυπτα, μέσα στις επιστήμες του ανθρώπου. Η κοινωνιολογία, η πολιτική οικονομία, η ψυχολογία, η γλωσσολογία, η ιστορία των γραμμάτων, κλπ., δεν σταματούν να δανείζονται ιδέες, μεθόδους, τρόπους και διαδικασίες από τους υπάρχοντες κλάδους, είτε αυτοί είναι κλάδοι των γραμμάτων είτε επιστημονικοί. Είναι η εκλεκτική πρακτική των διεπιστημονικών «στρογγυλών τραπεζών». Προσκαλεί κανείς τους διπλανούς του, στην τύχη, για να μην ξεχάσει κανέναν ποτέ δεν ξέρεις. Όταν προσκαλεί κανείς όλο τον κόσμο, ώστε να μην ξεχάσει κανέναν, αυτό σημαίνει ότι δεν ξέρει ποιον ακριβώς να προσκαλέσει, ότι δεν ξέρει πού βρίσκεται και, ότι δεν ξέρει πού πηγαίνει. Αυτή η πρακτική των «στρογγυλών τραπεζών» συνοδεύεται αναγκαστικά από μια ιδεολογία για τις αρετές της διεπιστημονικότητας, η οποία ιδεολογία είναι η μουσική αντίστιξη και η θρησκευτική λειτουργία αυτής της πρακτικής. Αυτή η ιδεολογία συμπυκνώνεται στην εξής φόρμουλα: όταν κανείς αγνοεί κάτι που όλοι αγνο-

ούν, αρκεί να συναθροίζει όλους τους αμαθείς; η επιστήμη θα προκύψει από τη συνάθροιση των αμαθών.

Νομίζετε πως αστειεύομαι; Αυτή η πρακτική βρίσκεται σε καταφανή αντίθεση - μ' αυτό που γνωρίζουμε από άλλες πηγές για τη διαδικασία συγκρότησης των πραγματικών επιστημών, συμπεριλαμβανομένων των νέων επιστημών. Δεν γεννήθηκαν ποτέ από μια «στρογγυλή τράπεζα» ειδικών. Αντίθετα, αυτή η πρακτική και η ιδεολογία της βρίσκονται σε σχέση μ' αυτό που γνωρίζουμε για τη διαδικασία κυριαρχίας των ιδεολογιών. Όταν κανείς προσκαλεί όλο τον κόσμο, αυτός που προσκαλείται δεν είναι η νέα, ελπιδοφόρα επιστήμη, γιατί αυτή δεν είναι ποτέ το αποτέλεσμα μιας συνάθροισης ειδικών που την αγνοούν αλλά αυτός που προσκαλείται είναι ένα πρόσωπο που κανείς δεν προσκάλεσε - και το οποίο δεν είναι αναγκαίο να προσκαλέσει κανείς μια και αυτοπροσκαλείται το ίδιο, η κοινή θεωρητική ιδεολογία, η οποία κατοικεί σιωπηλά στη «συνείδηση» όλων αυτών των ειδικών: όταν είναι συγκεντρωμένοι, αυτή είναι εκείνη που μιλάει μεγάλωφωνα - με τη φωνή τους.

Εκτός από κάποιες συγκεκριμένες περιπτώσεις, τις περισσότερες φορές τεχνικού χαρακτήρα, όπου αυτή η πρακτική είναι αποτελεσματική (όταν ένας κλάδος δικαιολογημένα «δίνει μια παραγγελία» σ' έναν άλλον, στη βάση πραγματικών οργανικών δεσμών μεταξύ των κλάδων), η διεπιστημονικότητα παραμένει επομένως μια μαγική πρακτική, χρησιμοποιούμενη από μια ιδεολογία, μέσα στην οποία κάποιοι επιστήμονες (ή υποτιθέμενοι - επιστήμονες) σχηματίζουν μια γενική φανταστική ιδέα για τον καταμερισμό της επιστημονικής εργασίας, για τις σχέσεις ανάμεσα στις επιστήμες και τις συνθήκες της «ανακάλυψης», έτσι ώστε να δίνουν στον εαυτό τους την εντύπωση ότι συλλαμβάνουν ένα αντικείμενο που τους ξεφεύγει. Πολύ συγκεκριμένα, η διεπιστημονικότητα είναι τις περισσότερες φορές το σύνθημα και η πρακτική της αυθόρμητης ιδεολογίας των ειδικών, που αμφιταλαντεύονται μεταξύ ενός θολού σπιριτουαλισμού και του τεχνοκρατικού θετικισμού.

Προπάντων αυτό λοιπόν: Οι εσφαλμένες ιδέες πρέπει να παραμερισθούν για ν' ανοίξει ο δρόμος στις ορθές ιδέες.

Ξανά, πρέπει ν' αναρωτηθούμε σε τι συνίσταται, μέσα στους κλάδους των γραμμάτων, η εφαρμογή μιας επιστήμης πάνω σ' ένα νέο αντικείμενο. Ξανά, πρέπει επίσης και προπάντων να αναρωτηθούμε σχετικά με τη φύση της προϋπάρχουσας ιδεολογίας, και να ανιχνεύσουμε τις σύγχρονες μεταμφιέσεις της. Πρέπει τελικά να θέσουμε το ερώτημα των ερωτημάτων: αν οι επιστήμες του ανθρώπου είναι, εκτός από μερικές περιορισμένες εξαιρέσεις αυτό που νομίζουν ότι είναι, δηλαδή επιστήμες· ή αν στην πλειοψηφία τους δεν θα ήταν κάτι τελείως διαφορετικό, δηλαδή ιδεολογικές τεχνικές κοινωνικής προσαρμογής και αναπροσαρμογής. Αν συνέβαινε αυτό, δεν θα είχαν, όπως εκείνες διακηρύσσουν, διαρρήξει τις σχέσεις τους με την παλιά τους ιδεολογική και «πολιτιστική» πολιτική λειτουργία: θα δρούσαν μέσα από άλλες τεχνικές, περισσότερο τελειοποιημένες, και επιπλέον «επιτηδευμένες και πολύπλοκες», αλλά πάντα στην υπηρεσία του ίδιου σκοπού. Αρκεί να υποσημειώσουμε την άμεση σχέση που διατηρούν με μια ολόκληρη σειρά από άλλες τεχνικές, όπως οι μέθοδοι των human relations, και οι σύγχρονες μορφές των μέσων μαζικής ενημέρωσης, για να πεισθούμε ότι αυτή η υπόθεση δεν είναι φανταστική.

Αλλά τότε, όχι μόνο η ίδια η υπόσταση των επιστημών του ανθρώπου, αλλά και η υπόσταση της θεωρητικής όασης, την οποία διατείνονται ότι έχουν, βρίσκεται σε αμφισβήτηση. Ερώτημα: Από τι είναι φτιαγμένη η διάταξη των μηχανισμών, που επιτρέπει σε μερικούς κλάδους να λειτουργούν σαν ιδεολογικές τεχνικές; Η φιλοσοφία θέτει αυτό το ερώτημα.

(μετάφραση: Τατιάνα Κίτσιου)

## **12. Για τον Λεβί-Στρώς<sup>27</sup>**

Το ζήτημα του Λεβί-Στρώς και του στρουκτουραλισμού είναι σήμερα υψίστης σημασίας και θα εξακολουθήσει να είναι για πολύ καιρό ακόμη.

Η θεμελιώδης μορφή που θα είχα να προσάψω (και προσάπτω) στον Λεβί-Στρώς (δεν συντρέχει λόγος να αναφερθούμε στους επιγόνους του, για τους οποίους είναι εν μέρει υπεύθυ-

νος: υπάρχει εν ολίγοις κάτι σ' αυτόν που τους επιτρέπει να λένε και να γράφουν ανοησίες) είναι ότι δεν γνωρίζει τον Μαρξ μολονότι τον επικαλείται (όχι μόνο δεν τον γνωρίζει, αλλά επιπλέον διατείνεται ότι τον γνωρίζει, και ως εκ τούτου θεωρεί μαρξιστική αυτή ή την άλλη θέση του και δηλώνει ότι τελικός σκοπός του είναι να διατυπώσει μια θεωρία των ιδεολογιών). Αφού αυτή είναι η φιλοδοξία του, μπορούμε να εξετάσουμε τα εχέγγυά της, και, τουλάχιστον στα πλαίσια μιας πρώτης προσέγγισης, είναι θεμιτό να εξετάσουμε τον Λεβί-Στρως σε σχέση με τον Μαρξ.

Όταν λέω ότι ο Λεβί-Στρως δεν γνωρίζει τον Μαρξ, δεν κάνω τίποτα άλλο απ' το να εκφράζω με ηθελημένα περιορισμένο τρόπο τη θεμελιώδη μομφή που του προσάπτω. Αλλά όπως θα δεις, θα μπορούσα (και θα μπορέσω) να διατυπώσω την ίδια μομφή δίχως να αναφερθώ στον Μαρξ. Με άλλα λόγια, δεν του καταλογίζω ότι αποτυγχάνει να εναρμονιστεί με τη σκέψη ενός ανθρώπου, όσο μεγάλος κι αν είναι αυτός, αλλά ότι η σκέψη του, σε τελική ανάλυση, δεν καταφέρνει να εντοπίσει το αντικείμενό της (το οποίο μπορεί να προσδιοριστεί εντελώς ανεξάρτητα απ' τον Μαρξ). Ως εκ τούτου, ο Μαρξ θα μου χρησιμεύσει μόνο ως σημείο αναφοράς και ως ορόσημο προκειμένου να εκφράσω μια μομφή που θα μπορούσε να διατυπωθεί εντελώς ανεξάρτητα απ' αυτόν. Μη σε ξεγελά επομένως η μομφή που θα δώσω στη μομφή μου.

Πολύ σχηματικά, αν υιοθετούσαμε τους όρους που χρησιμοποιεί ο Λεβί-Στρως όταν δηλώνει μαρξιστής και διατείνεται ότι θα διατυπώσει μια θεωρία της ιδεολογίας (την οποία μάλιστα επεκτείνει ενίοτε στην «υπερδομή» και εν γένει στις «υπερδομές»), θα μπορούσαμε να πούμε ότι η σκέψη του Λεβί-Στρως: είναι μορφική, αποτυγχάνει να εντοπίσει το αντικείμενό της, γεγονός που σημαίνει ότι ο φορμαλισμός της σκέψης του εμπεριέχει ένα μείζον ελάττωμα. Οι διακρίσεις αυτές είναι αναγκαίες διότι δεν θα μπορούσα κατά κανένα τρόπο να προσάψω σε μια σκέψη ότι είναι μορφική, ή ακριβέστερα ότι καταπιάνεται με μορφές [formes], και ότι επιδιώκει, στο μέτρο του δυνατού, να τυποποιήσει [formaliser] τις έννοιες με βάση τις οποίες νοούνται αυτές οι μορφές. Κάθε σκέψη που συνιστά γνώση στοχάζεται με όρους μορφών, δηλαδή σχέσεων που συνδέουν καθορισμένα στοιχεία. Ο Μαρξ τοποθετούσε τόσο ψηλά τον Αριστοτέλη, όπως δηλώνει στο Κεφάλαιο, διότι αναγνωρίζει στο πρόσωπό του τον κατεξοχήν στοχαστή των μορφών, και της μορφής εν γένει. Ο ίδιος ο Μαρξ επανέλαβε πολλές φορές ότι είναι στοχαστής και «εμφανιστής» (φρικτή λέξη, αλλά προχωρώ όσο πιο γρήγορα μπορώ) μορφών. Τίποτε δεν απαγορεύει στον στοχασμό των μορφών (που είναι ο επιστημονικός στοχασμός) να ανέβει ένα επίπεδο ψηλότερα σε σχέση με τις μορφές που φέρνει στο φως και να στοχαστεί τη μορφή (θεωρητικής) ύπαρξης και συνδυασμού αυτών των μορφών: τότε ακριβώς ο στοχασμός προσλαμβάνει –και δικαίως– τυποποιητικό χαρακτήρα. Υπάρχουν στο Κεφάλαιο όχι μόνο τυποποιήσεις μερικού χαρακτήρα, αλλά όλα τα στοιχεία που χρειάζονται για να θεμελιωθεί μια τυποποιημένη θεωρία των τρόπων παραγωγής εν γένει και όλων των εσωτερικών μορφών συνάρθρωσής τους (σε σχέση μ' αυτό το κρίσιμο σημείο, το κείμενο του Μπαλιμπάρ στο Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο έχει ιδιαίτερη σημασία). Ούτε εδώ θα πρέπει να ξεγελαστούμε: δεν μέμφομαι τον Λεβί-Στρως για φορμαλισμό εν γένει, αλλά για λαθεμένο φορμαλισμό.

Μετά απ' αυτά μπορούμε να προχωρήσουμε στις λεπτομέρειες. Ο Λεβί-Στρως δεν έχει ιδέα τι είναι ο τρόπος παραγωγής. Αγνοεί τη σκέψη του Μαρξ. Πρώτο αποτέλεσμα αυτής της άγνοιας είναι ότι στοχάζεται τις «πρωτόγονες κοινωνίες» με τις οποίες ασχολείται (δεν ασχολείται πρακτικά, ή τουλάχιστον με πρωτότυπο τρόπο, παρά μονάχα μ' αυτές – με πρωτότυπο τρόπο: διότι αναμφίβολα όταν αναφέρεται σε μη-πρωτόγονες κοινωνίες αρκείται να μεταφέρει σ' αυτές τα πορίσματα και τις κατηγορίες των ερευνών του για τις πρωτόγονες κοινωνίες) μέσω των κλασικών κατηγοριών στις οποίες βασίζεται η εθνολογία, δίχως να τις υποβάλλει σε καμία κριτική. Η θεμελιώδης πεποίθηση των εθνολογικών προκαταλήψεων, δηλαδή της εθνολογικής ιδεολογίας, είναι κατά βάθος ότι οι πρωτόγονες κοινωνίες σχηματίζουν ένα ξεχωριστό είδος, που τις διαφοροποιεί από τις υπόλοιπες και μας εμποδίζει να τους εφαρμόσουμε τις κατηγορίες (και ιδίως τις μαρξιστικές κατηγορίες) με τις οποίες μελετούμε τις άλλες κοινωνίες. Στα θεμέλια της εθνολογικής ιδεολογίας για τις «πρωτόγονες κοινωνίες» υπάρχει, δίπλα στην ιδέα για τη μη-αναγώγιμη ιδιαιτερότητα της φύσης αυτών των κοινωνιών και των φαινομένων τους, η ιδέα ότι είναι



πρωτόγονες όχι μόνο σχετικά, αλλά και απόλυτα: η λέξη πρωτόγονη, στην «πρωτόγονη κοινωνία», σημαίνει πάντα με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, για την εθνολογική ιδεολογία αλλά και για τον Λεβί-Στρως (βλ. τους *Θλιβερούς Τροπικούς* και την ομιλία του στο Collège de France), πρωταρχική. Οι ΠΚ (πρωτόγονες κοινωνίες) δεν είναι μόνο πρωτόγονες, αλλά και πρωταρχικές: εμπεριέχουν, σε πραγματική και ορατή μορφή, την αλήθεια που μονίμως συγκαλύπτεται και διαστρεβλώνεται στις μη-πρωτόγονες, πολυσύνθετες, πολιτισμένες, κ.λπ., κοινωνίες μας. Συναντούμε εδώ τον παλαιό μύθο του Ρουσσώ (ο Λεβί-Στρως αναφέρεται συχνά σ' αυτόν, και δεν κρατά απ' τον Ρουσσώ παρά αυτόν τον μύθο, ενώ υπάρχουν τόσα άλλα μεγαλοφυή στοιχεία στο έργο του), τον οποίο επαναφέρει στο προσκήνιο η ανήσυχη συνείδηση των εθνολόγων, αυτών των τέκνων της αποικιοποίησης, που καθώς θέλουν να κατευνάσουν την ανήσυχη συνείδησή τους, ανακαλύπτουν ότι οι πρωτόγονοι είναι «άνθρωποι» στην αυγή του ανθρώπινου πολιτισμού και επιδιώκουν να κερδίσουν τη φιλία τους (βλ. τις αναφορές του Λεβί-Στρως στις φιλικές σχέσεις που είχε συνάψει με τους πρωτόγονους). Ωραία. Όλα αυτά μπορεί να φαίνονται «εύκολα», αλλά το δύσκολο είναι να αναγνωρίσουμε τις συνέπειες που έχει αυτή η «ευκολία». Η κύρια συνέπεια της ευκολίας με την οποία ο Λεβί-Στρως αποδέχεται τα θεμέλια της εθνολογικής ιδεολογίας και υποτάσσεται συνακόλουθα σ' αυτήν, είναι ότι αδυνατεί να φτάσει στην ουσία αυτών που λέει ο Μαρξ. Αν πραγματικά διαβάσουμε και προσέξουμε τον Μαρξ, θα καταλήξουμε στα εξής συμπεράσματα:

1. Δεν υπάρχουν «πρωτόγονες κοινωνίες» (μη επιστημονική έννοια), αλλά «κοινωνικοί σχηματισμοί» (επιστημονική έννοια), τους οποίους μπορούμε προσωρινά να αποκαλέσουμε πρωτόγονους, με μια σημασία που δεν θα έχει μολυνθεί ούτε στο ελάχιστο από την ιδέα της απαρχής (του καθαρού γεννώμενου πολιτισμού, της αλήθειας των ορατών, καθαρών, αυτοφύων, κ.λπ., ανθρωπίνων σχέσεων).

2. Ένας πρωτόγονος κοινωνικός σχηματισμός εμπεριέχει, όπως κάθε κοινωνικός σχηματισμός, μια δομή που μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο με βάση την έννοια του τρόπου παραγωγής και το σύνολο των υποενοιών που εμπερικλείει ή συνάγονται απ' αυτήν (ένας τρόπος παραγωγής περιλαμβάνει μια οικονομική βάση, μια νομικοπολιτική υπερδομή και μια ιδεολογική υπερδομή).

3. Ένας πρωτόγονος κοινωνικός σχηματισμός διαθέτει, όπως κάθε κοινωνικός σχηματισμός, μια δομή που προκύπτει απ' τον συνδυασμό τουλάχιστον δύο διακριτών τρόπων παραγωγής, ενός κυρίαρχου κι ενός υποτελούς (παραδείγματος χάριν, κυνήγι και εκτροφή ζώων, κυνήγι και κάποια καλλιέργεια, συγκομιδή και κυνήγι, συγκομιδή και αλιεία, ή συγκομιδή και καλλιέργεια και κυνήγι, ή εκτροφή ζώων, κ.λπ.)<sup>28</sup>.

4. Ο συνδυασμός των διακριτών τρόπων παραγωγής (με την κυριαρχία του ενός επί του άλλου ή επί των άλλων) παράγει, όπως συμβαίνει σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό, ειδικά αποτελέσματα που εξηγούν τη συγκεκριμένη μορφή που προσλαμβάνει η νομικοπολιτική και η ιδεολογική υπερδομή. Τα αποτελέσματα της κυριαρχίας ενός τρόπου παραγωγής επί των άλλων ή επί του άλλου παράγουν σε πολλές περιπτώσεις παράδοξα αποτελέσματα στο επίπεδο των μορφών της υπερδομής, και ιδιαιτέρως της ιδεολογικής υπερδομής (της μόνης υπερδομής που πραγματικά μελετά ο Λεβί-Στρως). Με άλλα λόγια, κάθε τρόπος παραγωγής επάγεται αναγκαστικά την ύπαρξη προσίδιων (υπερδομικών) βαθμίδων, και συνεπώς ο ιεραρχικός συνδυασμός περισσότερων τρόπων παραγωγής (κάθενας εκ των οποίων επάγεται αντίστοιχες βαθμίδες) παράγει, ως πραγματικό αποτέλεσμα, έναν συνδυασμό των διαφορετικών (υπερδομικών) βαθμίδων που επάγονται απ' τους διαφορετικούς τρόπους παραγωγής του συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού. Ως εκ τούτου, οι μορφές των υπερδομικών βαθμίδων που υπάρχουν πραγματικά σ' έναν κοινωνικό σχηματισμό δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές παρά ως ειδικός συνδυασμός των βαθμίδων που επάγονται από τους παρόντες τρόπους παραγωγής (οι οποίοι συνδυάζονται στον υπό μελέτη κοινωνικό σχηματισμό) και ως αποτελέσματα της κυριαρχίας του ενός εξ αυτών επί των άλλων. Το αποτέλεσμα της κυριαρχίας μπορεί να είναι παράδοξο: με άλλα λόγια, ένας κυρίαρχος (οικονομικά) τρόπος παραγωγής μπορεί να υπάρχει (όπως συνεχώς αποδεικνύεται στην

ιστορία) σ' ένα κοινωνικό σχηματισμό υπό την κυριαρχία υπερδομικών βαθμίδων που απορρέουν από έναν υποτελή τρόπο παραγωγής. (Για παράδειγμα, η μορφή του πρωσικού κράτους στα μέσα του 19ου αιώνα προερχόταν απ' τον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής, ο οποίος ήταν εντούτοις υποτελής στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, στα πλαίσια του πρωσικού κοινωνικού σχηματισμού: το κυρίαρχο στοιχείο της υπερδομής ήταν μια μορφή κράτους που αντιστοιχούσε στον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής, ο οποίος όμως τελούσε στην οικονομία υπό την κυριαρχία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής). Αυτά τα αποτελέσματα διασταυρώσεων εξηγούν, ακόμη και στις «πρωτόγονες» κοινωνίες, τις ιδεολογικές διαφορές (στη δομή των ιδεολογιών, διαφορές που ο Λεβί-Στρως συνδέει απλώς με πιθανές μορφικές μεταβολές, δηλαδή με τις καθαρά λογικές κατηγορίες της αντίθεσης, της υποκατάστασης, κ.λπ., δίχως στιγμή να αναρωτιέται για τους λόγους αυτών των υποκαταστάσεων ή αυτών των μεταβολών, κ.λπ., ακριβώς γιατί δεν γνωρίζει τι σημαίνει κοινωνικός σχηματισμός, τρόπος παραγωγής, συνδυασμός των τρόπων παραγωγής και των υπερδομικών τους βαθμίδων).

5. Αν ισχύουν τα προηγούμενα, τότε δεν μπορούμε πλέον να χρησιμοποιούμε την έννοια της ανθρωπολογίας, όπως κάνει ο Λεβί-Στρως ακολουθώντας τους εθνολόγους. Η ανθρωπολογία είναι κάτι που δεν μπορεί να υπάρξει: αποτελεί μια έννοια που απλώς συγκεφαλαιώνει την εθνολογική ιδεολογία (βλ. τις προηγούμενες παρατηρήσεις μου), έχοντας την αυταπάτη ότι το αντικείμενο της εθνολογίας διαφέρει απ' τα φαινόμενα που μελετά η επιστήμη της ιστορίας (των κάθε είδους κοινωνικών σχηματισμών). Η δήλωση του Λεβί-Στρως ότι είναι ανθρωπολόγος, του παρέχει αφενός την κάρτα μέλους της εθνολογικής ιδεολογίας και αφετέρου ένα θεωρητικό πρόγραμμα: την αξίωση παραγωγής εννοιών που θα προσιδιάζουν σ' αυτήν την ξεχωριστή (και παραδειγματική) πραγματικότητα μιας πρωτόγονης κοινωνίας, καθώς και την αξίωση επινόησης μέσω αυτών των εννοιών, άλλων εννοιών που θα είναι αρχετυπικές (δηλαδή πρωταρχικές) σε σχέση με όλες τις έννοιες με τις οποίες στοχαζόμαστε τους άλλους «κοινωνικούς σχηματισμούς», και ιδίως σε σχέση με τις μαρξιστικές έννοιες.

(Όλα όσα μόλις τώρα σου ανέφερα για τους «πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς», για τους τρόπους παραγωγής, για την αναγκαία συνύπαρξη και τον αναγκαίο συνδυασμό τους σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό, για τα αποτελέσματα που επάγονται από κάθε τρόπο παραγωγής, και τέλος για τον συνδυασμό των αποτελεσμάτων που επάγονται από κάθε τρόπο παραγωγής στις υπερδομικές τους βαθμίδες, και εν συνεχεία για τα πιθανά παράδοξα αποτελέσματα αυτού του τελευταίου συνδυασμού, όλα αυτά ουδόλως θα τα βρεις στο εμπόριο, αν μπορώ να χρησιμοποιήσω αυτήν την έκφραση. Πρόκειται για ιδέες που αντήλθσαμε, που άντλησα, από τις έρευνές μας στον Μαρξ. Αποτελούν καθαυτές μια μικρή «ανακάλυψη» που θα παρουσιάσω στο βιβλίο μου<sup>29</sup>. Και κυρίως, τα συμπεράσματα που σχετίζονται με την ανθρωπολογία έχουν σημαντικές συνέπειες σε θεωρητικό, εμμέσως σε ιδεολογικό, και ασφαλώς σε πολιτικό επίπεδο. Όπως βλέπεις διαθέτουμε για πρώτη φορά κάτι για να σκεφτούμε τι συμβαίνει στο επίπεδο των μορφών της υπερδομής και κυρίως των συχνά παράδοξων μορφών τους, όχι μόνο στο επίπεδο του κράτους ή εν γένει του πολιτικού στοιχείου –δεν υπάρχει πάντα η μορφή του κράτους!– αλλά επίσης στο επίπεδο των μορφών του ιδεολογικού στοιχείου. Από εκεί απορρέουν κρίσιμες πολιτικές συνέπειες.)

Η βασική μομφή που απευθύνω στον Λεβί-Στρως είναι ότι πραγματεύεται το ιδεολογικό στοιχείο και θέλει να διατυπώσει τη θεωρία που αντιστοιχεί σ' αυτό, δίχως να γνωρίζει περί τίνος πρόκειται και δίχως να μπορεί να πει περί τίνος πρόκειται.

Οι συνέπειες που προκύπτουν είναι ανυπολόγιστες. Διότι δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε ότι αν κάποιος δεν γνωρίζει τι είναι το ιδεολογικό στοιχείο, τότε δεν γνωρίζει καταρχάς τι είναι ο κοινωνικός σχηματισμός, ο τρόπος παραγωγής, οι βαθμίδες του τρόπου παραγωγής (οικονομική, πολιτική, ιδεολογική), ο συνδυασμός αυτών των βαθμίδων (πρωτογενής, δευτερογενής), κ.λπ.

Όλες αυτές οι συνέπειες μπορούν εύκολα να εντοπιστούν στη θεωρία του Λεβί-Στρως. Θα αναφέρω τις σημαντικότερες, πέραν αυτών που ήδη υπέδειξα.

1. Όταν ο Λεβί-Στρως αναλύει τη δομή ή τις δομές συγγένειας, αυτό που δεν καταφέρνει να πει είναι ότι οι σχέσεις συγγένειας παίζουν έναν τόσο σημαντικό ρόλο στις πρωτόγονες κοινωνίες ακριβώς επειδή παίζουν το ρόλο των παραγωγικών σχέσεων –οι οποίες δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές παρά συναρτήσει των τρόπων παραγωγής των οποίων είναι παραγωγικές σχέσεις (και συναρτήσει του συνδυασμού αυτών των τρόπων παραγωγής). Ως εκ τούτου, οι δομές συγγένειας βρίσκονται κατά τον Λεβί-Στρως «στον αέρα». Εξαρτώνται από δύο διαφορετικές προϋποθέσεις, που δεν σταματούν να εναλλάσσονται στα κείμενά του, τα οποία αναφέρονται τότε στη μια και τότε στην άλλη. Άλλοτε οι δομές συγγένειας εξαρτώνται από μια μορφική προϋπόθεση (αποτέλεσμα μιας μορφικής συνδυαστικής η οποία εξαρτάται σε τελική ανάλυση από το «ανθρώπινο πνεύμα», από τη «δομή του ανθρώπινου πνεύματος» και τελικά ... απ' τον «εγκέφαλο»: αυτή είναι η «υλιστική» πλευρά του Λεβί-Στρως, η οποία συνδυάζει τη δυαδική γλωσσολογία με μια κυβερνητική αντίληψη για τον ανθρώπινο εγκέφαλο, κ.λπ. – αντιλαμβάνεσαι λοιπόν για τι πράγμα μιλάμε!) που αποτελεί σε τελική ανάλυση είτε μια «λογική» αρχή είτε μια ακατέργαστη υλική πραγματικότητα (η λογική του Μπουλ αναθεωρημένη από τη δυαδική γλωσσολογία ή απ' τη ψυχολογία του εγκέφαλου...), οι οποίες «ενσαρκώνονται» στις δομές συγγένειας. Άλλοτε αντιθέτως οι δομές συγγένειας εξαρτώνται, στο έργο του Λεβί-Στρως, από μια διαφορετική προϋπόθεση, η οποία είναι καθαρά λειτουργιστική και θα μπορούσε να περιγραφεί ως εξής: οι διάφοροι κανόνες γάμου, κ.λπ., των πρωτόγονων κοινωνιών, υπάρχουν προκειμένου να μπορέσουν αυτές οι κοινωνίες να ζήσουν, να επιβιώσουν, κ.λπ. (Πρόκειται για έναν βιολογιστικό λειτουργιστικό υποκειμενισμό: υπάρχει εν ολίγοις ένα «κοινωνικό ασυνείδητο» το οποίο εξασφαλίζει, εν είδει οξυδερκούς διάνοιας, τα κατάλληλα μέσα που θα επιτρέψουν στην «πρωτόγονη κοινωνία» να ζήσει και να επιβιώσει. Όπως ακριβώς πρέπει να ασκήσουμε κριτική σ' αυτόν τον λειτουργισμό ο οποίος –σε θεωρητικό επίπεδο– εκφράζει πάντοτε μια μορφή υποκειμενισμού που αποδίδει στην «κοινωνία» τη μορφή ενός υποκειμένου με προθέσεις και στόχους, έτσι ακριβώς πρέπει να κριτικάρουμε και να απορρίψουμε το αναγκαίο σύστοιχο αυτού του λειτουργισμού, την έννοια του ασυνείδητου, στην οποία αναγκάζεται να καταφεύγει ευρέως ο Λεβί-Στρως. Θα προχωρήσω μάλιστα ακόμη περισσότερο και θα ισχυριστώ ότι η έννοια του ασυνείδητου δεν είναι περισσότερο επιστημονική στην ψυχανάλυση απ' όσο είναι στην κοινωνιολογία, την ανθρωπολογία ή την ιστορία: βλέπεις μέχρι ποιου σημείου φτάνω!). Εν ολίγοις, καθώς ο Λεβί-Στρως δεν γνωρίζει ότι οι δομές συγγένειας παίζουν το ρόλο των παραγωγικών σχέσεων στους πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς (καθότι δεν γνωρίζει τι είναι οι παραγωγικές σχέσεις, αφού δεν γνωρίζει τι σημαίνει κοινωνικός σχηματισμός, τρόπος παραγωγής, κ.λπ.), υποχρεώνεται να τις προσεγγίσει είτε συναρτήσει του «ανθρώπινου πνεύματος», είτε συναρτήσει του «εγκέφαλου» και της κοινής (δυαδικής) μορφικής καταστατικής αρχής τους, είτε συναρτήσει ενός κοινωνικού ασυνείδητου που διασφαλίζει τις λειτουργίες επιβίωσης της κοινωνίας.

Ένα από τα πλέον εντυπωσιακά αποτελέσματα της θεωρίας του Λεβί-Στρως εμφανίζεται στην ολοκληρωτική του ανικανότητα να εξηγήσει γιατί οι δομές συγγένειας δεν είναι παντού ούτε πάντα ίδιες στις πρωτόγονες κοινωνίες, αλλά παρουσιάζουν σημαντικές μεταβολές. Οι εν λόγω μεταβολές συνιστούν κατ' αυτόν μεταβολές ενός καθαρά μορφικού τρόπου συνδυασμού, ο οποίος είναι ταυτολογικός και δεν εξηγεί τίποτα. Αλλά όταν κάποιος χρησιμοποιεί ως βάση αναφοράς έναν τρόπο συνδυασμού που επιτρέπει μέσω της συνδυαστικής του μήτρας μια απειρία πιθανών μορφών, το ορθό ερώτημα δεν είναι αν το τάδε πραγματικό φαινόμενο (μια παρατηρήσιμη δομή συγγένειας) περιλαμβάνεται στο εξής, εκ των προτέρων, ως μια πιθανότητα μεταξύ των μεταβολών της συνδυαστικής (διότι αυτό είναι ταυτολογικό: διαπιστώνει απλώς ότι το πραγματικό ήταν πιθανό). Το ορθό ερώτημα είναι τουναντίον το εξής: για ποιο λόγο έγινε, και επομένως είναι, πραγματικότητα αυτή η πιθανότητα κι όχι κάποια άλλη; Αλλά ο Λεβί-Στρως δεν απαντά ποτέ σ' αυτό το ερώτημα, διότι δεν το θέτει ποτέ. Ως ερώτημα βρίσκεται ολοκληρωτικά έξω απ' τον θεωρητικό του ορίζοντα, έξω απ' το πεδίο που οριοθετούν οι βασικές του έννοιες. Παίρνει απ' τη μια μεριά το πραγματικό έτσι όπως το παρατηρεί και από την άλλη τις πιθανότη-

τες τις οποίες συνάγει απ' τον τρόπο καθολικής συνδυαστικής που εφαρμόζει: όταν συναντά ένα πραγματικό φαινόμενο, όλο το πρόβλημα έγκειται κατ' αυτόν στην κατασκευή της πιθανότητας αυτού του φαινομένου, με βάση το παιχνίδι της συνδυαστικής. Ωστόσο, η εξήγηση ενός υπαρκτού πραγματικού φαινομένου δεν περνά απ' την παραγωγή της πιθανότητάς του, αλλά απ' την παραγωγή της έννοιας της αναγκαιότητάς του (αυτής της πιθανότητας κι όχι κάποιας άλλης). Δεν κατανοούμε ένα πραγματικό φαινόμενο παράγοντας, θα έλεγα, την έννοια της πιθανότητάς του (διότι έτσι τοποθετούμαστε πάντα στο πεδίο της κλασικής φιλοσοφικής ιδεολογίας: πρόκειται για ένα τυπικό εγχείρημα νομικής μορφής που έχω απορρίψει στον Πρόλογο του *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*) αλλά παράγοντας την έννοια της αναγκαιότητάς του. Απ' αυτό ακριβώς το σημείο και μετά μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι ο φορμαλισμός του Λεβί-Στρως είναι ένας λαθεμένος φορμαλισμός: ο Λεβί-Στρως νομίζει ότι ο φορμαλισμός της πιθανότητας είναι το ίδιο πράγμα με την τυποποίηση της αναγκαιότητας.

2. Όσα είπα μόλις τώρα, για τον τρόπο με τον οποίο αναλύει ο Λεβί-Στρως τις δομές συγγένειας, ισχύουν *a fortiori* και απείρως περισσότερο σε σχέση με το ιδεολογικό στοιχείο. Γνωρίζω βέβαια ότι υπάρχουν ορισμένοι που ενώ θα συμφωνούσαν με όσα είπα για τις δομές συγγένειας, θα ήταν πολύ περισσότερο επιφυλακτικοί σε σχέση με την ιδεολογία και τον τρόπο με τον οποίο τη μελετά ο Λεβί-Στρως. Και πράγματι, ο φορμαλισμός του Λεβί-Στρως δείχνει να ταιριάζει καλύτερα στις αναλύσεις των μύθων, αφού στην προκειμένη περίπτωση δεν φαίνεται να προκύπτουν οι συγχύσεις που διαπιστώσαμε στην περίπτωση των δομών συγγένειας. Μπορεί λοιπόν ο Λεβί-Στρως να μη γνωρίζει ότι οι δομές συγγένειας λειτουργούν ως παραγωγικές σχέσεις (και γι' αυτό έχουν τις δομές που μπορούμε να παρατηρήσουμε – δομές οι οποίες εξάφανίστηκαν σ' εμάς άπαξ και οι σχέσεις παραγωγής έπαψαν να ταυτίζονται με τις δομές συγγένειας), μπορεί επομένως να σφάλει σε σχέση με τη φύση και το ρόλο των δομών συγγένειας, τουναντίον δίνει την αίσθηση ότι δεν σφάλει σε σχέση με τους μύθους, διότι τους πραγματεύεται ως αυτό που είναι: ως μύθους, ως μορφές του ιδεολογικού στοιχείου. Το λέει κι ο ίδιος άλλωστε ότι αποτελούν μορφές του ιδεολογικού στοιχείου! Έχει επομένως με το μέρος του τόσο την πραγματική ύπαρξη του αντικειμένου του όσο και το γεγονός ότι το αποκαλεί με το σωστό όνομα. Δυστυχώς όμως ένα όνομα δεν συνιστά *ipso facto* επιστημονική έννοια. Ο Λεβί-Στρως δεν γνωρίζει τι είναι το ιδεολογικό στοιχείο (κι ας δηλώνει ότι ασχολείται με το ιδεολογικό στοιχείο!), διότι δεν γνωρίζει τι είναι η ιδεολογική βαθμίδα στα πλαίσια της σύνθετης άρθρωσης του τρόπου παραγωγής, και *a fortiori* του συνδυασμού περισσότερων τρόπων παραγωγής σ' έναν κοινωνικό σχηματισμό. Και έτσι αντί να μας εφοδιάσει με μια θεωρία του ιδεολογικού στοιχείου, αντί συνεπώς να σχηματίσει την έννοια της αναγκαιότητας των διαφορικών του μορφών, επιστρέφει στη μέθοδο και τους ιδεολογικούς πειρασμούς που απέδωσαν (τόσο καλά!) στην περίπτωση των δομών συγγένειας. Γι' αυτό ακριβώς βλέπουμε να επαναλαμβάνεται μπροστά μας εκ νέου η ίδια «θεωρητική» μέθοδος: Συσχετίζει τις μορφές του ιδεολογικού στοιχείου με πιθανότητες, τις οποίες κατασκευάζει μέσω μιας συνδυαστικής (που συνοδεύεται από κλασικές μεθόδους δυαδικής μορφής), την οποία συνδέει, όπως και το αποτέλεσμα της, με μια «ικανότητα» του ανθρωπίνου πνεύματος, ή όταν πια δεν υπάρχει καμιά ελπίδα (ή ως ύστατη ελπίδα) με τον ... εγκέφαλο!! Επιλέγει εν ολίγοις τη φυγή προς τα μπρος μέσω της λαθεμένης τυποποίησης (πάντα η –βαθιά ιδεολογική– τυποποίηση της πιθανότητας). Άλλοτε οι ίδιες μορφές ταυτίζονται ως ομόλογες (χάρη στις «αρετές» των μεθόδων της συνδυαστικής) με τις υπόλοιπες υπάρχουσες μορφές, όπως είναι οι μορφές της συγγένειας, των οικονομικών ή των γλωσσικών ανταλλαγών, κι άλλοτε στο τέλος με ορισμένους «οικονομίστικους» παράγοντες («τρόπος ζωής», «γεωγραφικές» συνθήκες), κ.λπ., τους οποίους εκλαμβάνει ο Λεβί-Στρως ως ισοδύναμο μιας μαρξιστικής θεωρίας της οικονομικής βαθμίδας ενός τρόπου παραγωγής, του οποίου αγνοεί την εννοιακή ύπαρξη. Ως προς αυτό, επίσης, ο Λεβί-Στρως περνά το δικό του «μαρτύριο» αφού αδυνατεί ολοκληρωτικά να εξηγήσει την πραγματική διαφορετικότητα που χαρακτηρίζει την ύπαρξη κάποιας μορφής του ιδεολογικού στοιχείου σε κάποιον πρωτόγονο κοινωνικό σχηματισμό: εξηγεί μόνο την πιθανότητά της και όταν καταφέρνει να κατασκευάσει την έννοια αυτής της πιθανότητας.

νότητας, αδιαφορεί επιδεικτικά για την έννοια της αναγκαιότητας και νομίζει ότι έχει ξεμπερδέψει μ' αυτήν.

Δεν ισχυρίζομαι ότι είναι εύκολο να τα δει κανείς όλα αυτά. Και ιδιαίτερος, αν πάρουμε τις μετρητοίς ορισμένες μαρξιστικές έννοιες που κυκλοφορούν στην αγορά και επιχειρήσουμε αφελέστατα να τις «εφαρμόσουμε», όπως τις βρήκαμε, στις λεγόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες τότε θα δούμε ότι κάτι δεν πάει καλά. Ο Μαρξ εξήγησε εντούτοις ότι ο μηχανισμός ενός κοινωνικού σχηματισμού ακολουθεί νόμους που μεταβάλλονται συναρτήσει της δομής αυτού του κοινωνικού σχηματισμού. Ως εκ τούτου, για να εξηγήσουμε τους ειδικούς κοινωνικούς σχηματισμούς που είναι οι πρωτόγονοι κοινωνικοί σχηματισμοί θα πρέπει να σχηματίσουμε τις απαιτούμενες έννοιες. Θα ανακαλύψουμε τότε ότι μολονότι τα πράγματα λειτουργούν με βάση τους ίδιους νόμους αναγκαιότητας στους πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς, οι μορφές τους εντούτοις αλλάζουν. Θα ανακαλύψουμε, για παράδειγμα, ότι οι «παράγοντες» που διασφαλίζουν τη λειτουργία των παραγωγικών σχέσεων στις πρωτόγονες κοινωνίες δεν είναι ίδιοι με τους «παράγοντες» που τη διασφαλίζουν στις κοινωνίες μας. Θα διαπιστώσουμε επίσης ότι το πολιτικό και το ιδεολογικό στοιχείο, και γενικότερα οι βαθμίδες, δεν έχουν την ίδια μορφή ή το ίδιο πεδίο σ' αυτές τις κοινωνίες και στις δικές μας, ότι εμπεριέχουν εν προκειμένω κι άλλα στοιχεία, άλλες σχέσεις, άλλες μορφές. Οι εν λόγω διαφορές δεν μπορούν να εξηγηθούν παρά με βάση τις θεμελιώδεις θεωρητικές έννοιες του Μαρξ (κοινωνικός σχηματισμός, τρόπος παραγωγής, κ.λπ.) από τις οποίες θα πρέπει να σχηματίσουμε τις κατάλληλες διαφορικές μορφές, προκειμένου να κατανοήσουμε τους μηχανισμούς των πρωτόγονων κοινωνικών σχηματισμών.

Θα έλεγα λοιπόν ότι ολόκληρη η σκέψη του Λεβί-Στρως μπορεί να γίνει κατανοητή, τόσο ως προς τις αρετές όσο και ως προς τις ελλείψεις της, με βάση την άγνοια του Μαρξ. Όχι γιατί ο Μαρξ είναι ο Μαρξ, αλλά διότι ο Μαρξ είναι αυτός που στοχάστηκε το ίδιο το αντικείμενο που αρνείται να στοχαστεί ο Λεβί-Στρως όταν επιχειρεί να το στοχαστεί (και όταν ισχυρίζεται ότι το στοχάζεται).

Ο Λεβί-Στρως περιγράφει πολύ καλά ορισμένους μηχανισμούς (τις δομές συγγένειας, τις μορφές μεταστροφής ενός μύθου σ' έναν άλλον), αλλά δεν γνωρίζει ποτέ ποιο είναι το αντικείμενο του οποίου περιγράφει τους μηχανισμούς, διότι δεν δίνει δεκάρα γι' αυτό ακριβώς που μας επιτρέπει να ορίσουμε το εν λόγω αντικείμενο στα πλαίσια της υπάρχουσας επιστήμης (για τις έννοιες του Μαρξ). Όταν περιγράφει δομές συγγένειας αναφέρεται στις παραγωγικές σχέσεις, χωρίς εντούτοις να ξέρει ότι αναφέρεται στις παραγωγικές σχέσεις. Όταν περιγράφει μύθους, αναφέρεται σε μια βαθμίδα (συνισταμένη ενός σύνθετου, και συχνά παράδοξου, συνδυασμού) στα πλαίσια ενός κοινωνικού σχηματισμού που δομείται με βάση τον συνδυασμό των τρόπων παραγωγής, αλλά δεν ξέρει ότι αναφέρεται σ' αυτήν τη συγκεκριμένη, πραγματική και αναγκαία βαθμίδα: νομίζει ότι μιλά για το ανθρώπινο πνεύμα! Τούτη η θεμελιώδης «αβλεψία» έχει σημαντικότερες γι' αυτόν συνέπειες. Η σημαντικότερη είναι ότι αναγκάζεται να κατασκευάσει εξολοκλήρου (ή μάλλον να περιμαζέψει απ' την πιο χυδαία ιδεολογία, που σέρνεται εδώ και χιλιάδες χρόνια θρησκείας) ένα αντικείμενο το οποίο θα αποτελέσει αντικείμενο του λόγου του: το «ανθρώπινο πνεύμα»!!! Οι άλλες συνέπειες δεν είναι λιγότερο σοβαρές: το «ανθρώπινο πνεύμα» έχει την «ικανότητα» να συνδυάζει πιθανότητες με δυαδικό τρόπο (το ανθρώπινο πνεύμα ή ο εγκέφαλος), και έτσι η παραγωγή της έννοιας της αναγκαιότητας ενός αντικειμένου αντικαθίσταται απ' την παραγωγή της έννοιας της πιθανότητάς του. Οι περιγραφές του Λεβί-Στρως (οι οποίες είναι συχνά πολύ πετυχημένες) συνδέονται εκατό τοις εκατό μ' αυτήν την μυστηριακή δύναμη που έχει το ανθρώπινο πνεύμα να συνδυάζει πιθανότητες και να τις παράγει ως πιθανότητες. Αλλά μ' αυτόν τον τρόπο εξαφανίζεται οτιδήποτε διαφοροποιεί τα πραγματικά φαινόμενα, οτιδήποτε παράγει τη διαφορική αναγκαιότητα των υπαρκτών φαινομένων και των διακριτών βαθμίδων. Δεν υπάρχουν πλέον στον κόσμο παρά ομολογίες και ισομορφισμοί: οι λέξεις, οι γυναίκες, τα αγαθά, κ.λπ., ανταλλάσσονται με τον ίδιο τρόπο διότι έχουν την ίδια «μορφή» (ισόμορφες μορφές λόγω της κοινής τους γέννησης: ισόμορφες διότι γεννήθηκαν από την ίδια συνδυαστική μήτρα καθαρών πιθανοτήτων!). Δεν υπάρχει πλέον παρά ένα και μόνο «ανθρώπινο

πνεύμα»: αυτή ακριβώς είναι η απόδειξη της Άγριας Σκέψης, όπου καταδεικνύεται η φιλοσοφική άγνοια του Λεβί-Στρως.

Για το αστείο του πράγματος θα σου αναφέρω ένα μόνο παράδειγμα, που τα λέει όλα. Ο Λεβί-Στρως είναι πεπεισμένος ότι η «άγρια σκέψη» έχει προχωρήσει, από μια άποψη, πολύ περισσότερο απ' την «μη άγρια» σκέψη, όπως για παράδειγμα όταν έρχεται αντιμέτωπη με τις «δεύτερες ποιότητες», το άτομο, την ενικότητα, κ.λπ. Εδώ πλέον ο Λεβί-Στρως σχεδόν επαναλαμβάνει τον Μπερξόν! Και ανατρέχει σ' έναν ιδεολογικό μύθο, με την κυριολεξία του όρου: διότι, θα μπορούσαμε να δείξουμε ότι η σύγχρονη επιστημονική σκέψη έχει αναλάβει να στοχαστεί την ενικότητα, όχι μόνο στην ιστορία (Μαρξ και Λένιν: «Η ψυχή του μαρξισμού είναι η συγκεκριμένη ανάλυση της συγκεκριμένης κατάστασης») και στην ψυχανάλυση, αλλά επίσης στη φυσική, τη χημεία, τη βιολογία, κ.λπ. Το μόνο προβληματάκι (για τον Μπερξόν και τον Λεβί-Στρως!) είναι ότι η σκέψη του ενικού και του συγκεκριμένου είναι εφικτή μόνο μέσω εννοιών («αφηρημένων» και «γενικών» εννοιών), και αυτή ακριβώς είναι η προϋπόθεση της σκέψης του ενικού, δεδομένου ότι δεν υπάρχει σκέψη δίχως έννοιες (αφηρημένες και «γενικές» έννοιες). Και εξάλλου, πάει καιρός από τότε που φιλόσοφοι σαν τον Σπινόζα (με τις «ενικές ουσίες») και τον Λάμπνιτς ανέθεσαν στη μη άγρια σκέψη το καθήκον να στοχαστεί την ενικότητα (και επομένως παρήγαγαν φιλοσοφικά την πραγματικότητα της σύγχρονης επιστήμης)! Ο Λεβί-Στρως ασφαλώς δεν το γνωρίζει αυτό κι αναλαμβάνει να μας πληροφορήσει ότι η σύγχρονη επιστήμη κλίνει σταδιακά προς την άγρια σκέψη και στοχάζεται κι αυτή επίσης το ενικό, ενώ αυτό ακριβώς έκανε απ' την πρώτη στιγμή της ύπαρξής της. Σαν να μας πληροφορεί ότι θα προχωρήσουμε σταδιακά σε μια κατεύθυνση που θα μας οδηγήσει στην ανακάλυψη της Αμερικής, την οποία –αλίμονο– την έχουμε ανακαλύψει εδώ και πολύ καιρό, για το καλύτερο και για το χειρότερο.

Βέβαια, η κριτική που μόλις τώρα σκιαγράφησα είναι, όπως κάθε κριτική, εν μέρει άδικη διότι είναι μονόπλευρη. Είπα ότι ο Λεβί-Στρως περιγράφει πολύ καλά ορισμένους μηχανισμούς. Όμως μερικές φορές οι ίδιες οι περιγραφές του ξεπερνούν το περιγραφικό επίπεδο: όπως όταν μελετά τις δομές συγγένειας, που θα παραμείνουν πάντα μια σπουδαία ανακάλυψη. Επίσης, όταν αναλύει τους μύθους μας προσφέρει ενίοτε στοιχεία μεγάλης αξίας. Και μην ξεχνάμε ότι είναι ένα πνεύμα που επιζητεί την αυστηρότητα και γνωρίζει τι σημαίνει επιστημονική εργασία. Θα έπρεπε, με άλλα λόγια, να διορθώσω και να μετριάσω την κριτική μου με πλήθος επιχειρημάτων προκειμένου να γίνει αμερόληπτη. Αλλά πιστεύω ότι αυτά που μόλις τώρα παρουσίασα δεν θα μπορούσαν να απαλειφθούν από μια δίκαιη αποτίμηση του έργου του Λεβί-Στρως. Ακόμη κι αν ορισμένες εκφράσεις μου είναι πολύ βιαστικές, πιστεύω ότι βρίσκονται στη σωστή κατεύθυνση: αγγίζουν εκείνο ακριβώς το σημείο που μας διαφοροποιεί από τον ίδιο τον Λεβί-Στρως και, *a fortiori*, από όλους τους «στρουκτουραλιστές».

## ***15. Ταξική πάλη και συνδικαλιστικοί αγώνες<sup>30</sup>***

### **Εργατική τάξη και «τρεϊντιουνιονισμός»**

Η οικονομική ταξική πάλη, που δεν είναι σε θέση *από μόνη της* να κρίνει την κρίσιμη μάχη της σοσιαλιστικής επανάστασης, δηλαδή τη μάχη για την κατάληψη της κρατικής εξουσίας, δεν συνιστά μια *δευτερεύουσα ή υποδεέστερη* μορφή πάλης. Αποτελεί την υλική βάση της πολιτικής πάλης. Καθότι, η πολιτική ταξική πάλη είναι αδύνατη ή μάταιη όσο δεν υπάρχει πεισματώδης, καθημερινή και αδιάλειπτη οικονομική πάλη. Η πολιτική ταξική πάλη είναι υπαρκτή ή εν δυνάμει νικηφόρα, μόνο όταν *ριζώνει βαθιά* στην οικονομική ταξική πάλη, *και μόνο σ' αυτήν*, διότι η οικονομική ταξική πάλη είναι (αν μπορώ να χρησιμοποιήσω αυτήν την κάπως μεταφορική έκφραση) η *-καθοριστική σε τελική ανάλυση-* υποδομή της ίδιας της πολιτικής πάλης, που είναι απ' την πλευρά της (διότι αυτός είναι ο ρόλος της) η *μόνη* που μπορεί να *καθοδηγήσει* την κρίσιμη μάχη των λαϊκών μαζών. Υπάρχει συνεπώς πρωτείο της πολιτικής ταξικής πάλης: αλλά τούτο το πρωτείο γίνεται κούφια λέξη όσο η βάση της πολιτικής πάλης, η οικονομική ταξική πάλη, δεν διεξάγεται σε καθημερινό επίπεδο, ακούραστα, σε βάθος και με την ορθή γραμμή.

Όπως είναι προφανές η θέση αυτή κονιορτοποιεί τις θέσεις των μικροαστών «θεωρητικών» σε σχέση με το πρωτείο των λεγόμενων «ποιοτικών» επί των λεγόμενων «ποσοτικών» διεκδικήσεων, όπως επίσης και τις ψευδομαρξιστικές θέσεις για τα «τρεϊντιουνιονιστικά όρια» των αγώνων της εργατικής τάξης όταν αυτή αφήνεται στον εαυτό της, θέσεις που αποδίδονται στον Λένιν από όσους τον έχουν διαβάσει επί τροχάδην.

Διότι ο Λένιν *ουδόλως ισχυρίζεται* ότι η εργατική τάξη όταν αφήνεται στον εαυτό της διεξάγει αποκλειστικά και μόνο μια *οικονομική* μορφή ταξικής πάλης. Ο τρεϊντιουνιονισμός στον οποίο αναφέρεται συνιστά μια *πολιτική* πάλη, με τη διαφορά ότι διεξάγεται με βάση μια λανθασμένη πολιτική γραμμή, μια *ρεφορμιστική* γραμμή, που αρκείται να ζητάει μεταρρυθμίσεις απ' το αστικό κράτος και την αστική κυβέρνηση, αλλά δεν αμφισβητεί ποτέ την ύπαρξη του κράτους της αστικής τάξης. Ο τρεϊντιουνιονισμός χρησιμοποιεί τους αγώνες των εργατικών συνδικαλιστικών οργανώσεων και τους θέτει στην υπηρεσία μιας ρεφορμιστικής πολιτικής γραμμής, εν ολίγοις μιας πολιτικής γραμμής που προωθεί την *ταξική συνεργασία*. Αλλά και σ' αυτήν την περίπτωση υπάρχει μια στενή σχέση συνδικάτων και κόμματος: τι θα ήταν το Εργατικό Κόμμα της Αγγλίας δίχως τα συνδικάτα; Μπορούμε μάλιστα να παραδεχτούμε ότι το Εργατικό Κόμμα έχει ριζώσει σ' ένα βαθμό στα σημαντικότερα συνδικαλιστικά σωματεία της Μεγάλης Βρετανίας; αλλά πρέπει επίσης να προσθέσουμε ότι οι μεγάλοι συνδικαλιστές ηγέτες, όπως οι Bevin, Bevan και Wilson, *άπαξ και κατέλαβαν θέσεις εξουσίας* (άπαξ και βρέθηκαν δηλαδή στην κεφαλή της *κυβέρνησης* της Αυτού Ιμπεριαλιστικής Ευγενούς Μεγαλειότητας), δεν άργησαν να «αποκοπούν» από τους συνδικαλιστικούς αγώνες, για να τους «αναχαιτίσουν» σε μια πρώτη φάση και να τους πολεμήσουν ανοιχτά σε μια δεύτερη. Αυτό συμβαίνει πάντοτε με τους «σοσιαλιστές που κυβερνούν», δηλαδή τους ακολούθους του αστικού κράτους.

Συνεπώς, θα ήταν εντελώς λάθος να ερμηνεύσουμε τη φράση του Λένιν για τον «τρεϊντιουνιονισμό» ως *ακραίο όριο* στο οποίο μπορεί να φτάσει το εργατικό κίνημα με τις *δυνάμεις του*, ως μια διατύπωση που θέτει στο στόχαστρο της την αυθόρμητη *οικονομική* ταξική πάλη του εργατικού κινήματος. Τουναντίον, στο στόχαστρο της βρίσκονται τα απόλυτα όρια της αυθόρμητης *πολιτικής* πάλης του εργατικού κινήματος, την οποία ο τρεϊντιουνιονισμός σπρώχνει στη ρεφορμιστική παγίδα της ταξικής συνεργασίας. Αυστηρά μιλώντας, ο τρεϊντιουνιονισμός τείνει στην κατάκτηση της «κυβέρνησης», *ποτέ όμως του καπιταλιστικού κράτους*. Συμπερασματικά: γίνεται «πιστός διαχειριστής του καπιταλιστικού καθεστώτος».

#### **Μάξες και συνδικαλισμός**

Είναι συνεπώς αναγκαίο αφενός να αποκαταστήσουμε την πραγματικότητα, και αφετέρου να *αναδείξουμε το ρόλο του συνδικαλιστικού αγώνα*, ο οποίος εξακολουθεί να δέχεται τις επιθέσεις των «πρωτοπόρων θεωρητικών» ή να θεωρείται πρακτικά ως *δευτερεύουσας* σημασίας από ορισμένους κομμουνιστές, που έχουν άλλωστε εν προκειμένω, μια εξίσου *εσφαλμένη* αντίληψη για το ρόλο τους στον πολιτικό αγώνα. Διότι ο συνδικαλιστικός αγώνας προσλαμβάνει, στις μεγάλες *εργατικές* συνδικαλιστικές Ομοσπονδίες (ανθρακωρυχεία, μεταλλωρυχεία, σιδηρόδρομοι, οικοδομές, κ.λπ.) χαρακτήρα *άμεσης οικονομικής ταξικής πάλης*. (Ενώ αντιθέτως στα υπαλληλικά συνδικάτα *δεν υπάρχει άμεση σχέση* με την οικονομική ταξική πάλη.) Πρέπει να αποκαταστήσουμε την πραγματικότητα και να κατανοήσουμε για ποιο λόγο δεν υπάρχει εφικτή *κομμουνιστική* πολιτική ταξική πάλη δίχως βαθιές ρίζες στην *οικονομική* ταξική πάλη των μαζών και δίχως την ορθή τοποθέτηση και δράση των κομμουνιστών στην οικονομική ταξική πάλη, και συνεπώς στους «διεκδικητικούς» αγώνες.

Είδαμε προηγουμένως τον ύστατο λόγο που αιτιολογεί αυτή τη θέση: δεδομένου ότι ολόκληρο το καπιταλιστικό καθεστώς στηρίζεται σε *τελική ανάλυση* στην άμεση οικονομική εκμετάλλευση της εργατικής τάξης και των υπολοίπων μη εργατών μισθωτών εργαζομένων της πόλης και της υπαίθρου, ο αγώνας ενάντια στον καπιταλισμό περνά αναπόφευκτα από την άμεση πάλη ενάντια στην άμεση *εκμετάλλευση*. Περνά επίσης, κατά δεύτερο λόγο, από τον αγώνα ενάντια στις έμμεσες μορφές εκμετάλλευσης.

Αλλά αυτός ο αγώνας διεξάγεται από τις *μαζικές οργανώσεις* (διότι *μπορεί να διεξαχθεί ως μαζικός αγώνας*), οι οποίες διαφέρουν κατ' ουσίαν (αφενός λόγω της θέσης και των κανόνων λειτουργίας τους -την ευρύτερη δυνατή συνδικαλιστική δημοκρατία- και αφετέρου λόγω της πρακτικής τους) από τα Κομμουνιστικά Κόμματα. Πρόκειται πράγματι για *μάζες*, διότι η εκμετάλλευση αγγίζει *όλους* τους εργάτες και τους εργαζομένους *μηδενός εξαιρουμένου*: είναι η καθημερινή τους μοίρα και τη βιώνουν σε άμεση και συνεχή βάση. Συνεπώς μέσα από τους αγώνες για τις υλικές διεκδικήσεις ανοίγει ο δρόμος για να προσχωρήσουν οι *μάζες* στην αντικειμενική δράση κατά του καπιταλιστικού συστήματος. Οι *μάζες*· όχι μόνο η προλεταριάτου, ούτε μόνο το προλεταριάτο, αλλά και οι μισθωτοί μη προλετάριοι εργαζόμενοι της πόλης και της υπαίθρου, οι φτωχοί αγρότες, οι υπό προλεταριοποίηση μικροαγρότες, και όλοι όσοι *αντικειμενικά είναι θύματα της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης* -συμπεριλαμβανομένων αρκετών υπαλλήλων των ιδεολογικών κρατικών μηχανισμών (για παράδειγμα των εκπαιδευτικών) ή και ορισμένων κατασταλτικών κρατικών μηχανισμών (για παράδειγμα ορισμένων κατηγοριών διοικητικών υπαλλήλων).

Αν πράγματι οι *μάζες* κάνουν την ιστορία, και αν από την άλλη οι *μάζες* δεν μπορούν να οδηγήσουν την ιστορία στη νίκη της Σοσιαλιστικής Επανάστασης, *παρά* μέσω της *πολιτικής ταξικής πάλης* και υπό την *καθοδήγηση* της πολιτικής οργάνωσης της προλεταριάτου, είναι τότε σαφές και εύλογο ότι οι *μάζες*, όταν θα κινητοποιηθούν, δεν θα αποδεχτούν την πολιτική καθοδήγηση του Κόμματος *παρά* μόνο αν έχουν επί μακρόν ενωθεί και κινητοποιηθεί στον αγώνα κατά της *οικονομικής εκμετάλλευσης* του καπιταλιστικού καθεστώτος, μέσα από μια μακρά, επίπονη, ηρωική, επίμονη και ταπεινή συνδικαλιστική πάλη *διεκδικήσεων* με βάση μια ορθή γραμμή.

#### **Το Κόμμα και οι συνδικαλιστικοί αγώνες**

Αυτό είναι ένα αλάνθαστο σημάδι. Αν ένα Κομμουνιστικό Κόμμα εξαφανισθεί ως κόμμα από τις επιχειρήσεις, αυτό σημαίνει ότι δεν έχει ορθή γραμμή και πρακτική σε σχέση με την πολιτική του λειτουργία αλλά και σε σχέση με το ρόλο του στα συνδικάτα. Εάν, στις επιχειρήσεις, ο πυρήνας του κόμματος «κρύβεται» πίσω από το συνδικάτο, και -κατά μείζονα λόγο- αν *εξαφανισθεί* απλά και καθαρά αφήνοντας το συνδικάτο να «πάρει τη θέση του» (και κάτι τέτοιο δεν μπορεί κατά κανένα τρόπο να το αναλάβει το συνδικάτο), αν επίσης το κόμμα αρκεστεί να «υποστηρίξει τους εργατικούς αγώνες» (δηλαδή τους συνδικαλιστικούς αγώνες) αντί να τους *καθοδηγήσει* όπως οφείλει, και εν ολίγοις, εάν το κόμμα βρεθεί, σε εθνική κλίμακα, *αντικειμενικά πιο πίσω* στη μη εκλογική του πρακτική από τη δράση και τις πρωτοβουλίες της οργάνωσης της οικονομικής ταξικής πάλης, τότε «κάτι δεν πάει καλά». Διότι το Κόμμα οφείλει να είναι *μπροστά απ' τις μάζες*, όχι κατά δεκάδες ή χιλιάδες χιλιόμετρα όπως θα ήθελαν (για τη δική τους «οργάνωση», η οποία δεν είναι παρά αποκύημα της φαντασίας τους) οι περίφημοι «πρωτοπόροι, επαναστάτες θεωρητικοί» στους οποίους αναφέρθηκα προ ολίγου, *αλλά ένα, και μόνο ένα, βήμα*, σύμφωνα με τον Λένιν. 'Ό,τι ισχύει σε εθνική κλίμακα ισχύει πολύ περισσότερο στο επίπεδο της *κάθε επιχείρησης*, γεγονός που προϋποθέτει ότι οι κομμουνιστές προσδιορίζουν με ορθό τρόπο την πολιτική τους και ακολουθούν αντίστοιχα ορθή πολιτική πρακτική έναντι της συνδικαλιστικής οργάνωσης της επιχείρησης. Οι κομμουνιστές οφείλουν, για να είναι δεμένοι με τις *μάζες* της επιχείρησης, να μεριμνούν *μέχρι τελευταίας λεπτομέρειας* για τις συνδικαλιστικές διεκδικήσεις και προτάσεις, δίχως ωστόσο να υποκαθιστούν το συνδικάτο: να κάνουν συνεπώς τη δουλειά που πραγματικά τους αναλογεί, προωθώντας *πολιτικά* την αιτιολόγηση, την προπαγάνδα, την κινητοποίηση και την οργάνωση. Απόλυτη προϋπόθεση για να γίνει αυτό είναι να υπάρχει το Κόμμα *μέσα* στην επιχείρηση, να εμφανίζεται πραγματικά και ως *τέτοιο* (μέσω των πρωτοβουλιών του, των εντύπων που εκδίδουν οι πυρήνες, κ.λπ.), να το γνωρίζουν αλλά και να το εκτιμούν οι πάντες, να ακολουθεί μια ορθή γραμμή και να κατέχει τη θέση που του αναλογεί σε σχέση με τις *μάζες* που είναι οργανωμένες στο συνδικάτο: *ένα βήμα μπροστά απ' τις μάζες, και συνεπώς ένα βήμα μπροστά απ' τις συνδικαλιστικές οργανώσεις*.



Διότι, για να επιστρέψουμε σ' αυτό που είπαμε για την ένωση της μαζικής οικονομικής πάλης με τη μαζική πολιτική πάλη και για να ξαναμιλήσουμε συνεπώς γι' αυτή τη *συγχώνευση*, που είναι το θανάσιμο φόβητρο διότι συνιστά αντικειμενικά *θανάσιμη απειλή* για την ύπαρξη του καπιταλιστικού συστήματος, αυτή η *συγχώνευση*, η πολιτικά επαναστατική συγχώνευση, δεν θα πάρει ποτέ τις μορφές εκείνες που θα της εξασφαλίσουν τη νίκη, αν δεν αρχίσουμε να την σφυρηλατούμε για μεγάλο χρονικό διάστημα και εκ των προτέρων στο ίδιο *το εσωτερικό των επιχειρήσεων*. Όμως, η υλική βάση αυτής της συγχώνευσης είναι το ρίζωμα της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη η οποία είναι, το επαναλαμβάνω, *καθοριστική σε τελική ανάλυση*: πιο συγκεκριμένα, η υλική βάση είναι *το ρίζωμα της δράσης των κομμουνιστών, που είναι μέλη του πυρήνα της επιχείρησης, στη διεκδικητική δράση των μελών της συνδικαλιστικής οργάνωσης της επιχείρησης*.

Αυτή ακριβώς είναι η θεμελιώδης αρχή της πολιτικής πρακτικής των κομμουνιστών σε σχέση με τα συνδικάτα.

#### **Συνδικαλισμός και πολιτικές παρεκκλίσεις**

Οι παλαιότεροι αγωνιστές, που διαμορφώθηκαν στη Γαλλία από τη CGTU και το λενινισμό του Μ. Τορέζ, δεν ξέχασαν αυτήν την αρχή και πάντα τη θυμούνται. Οφείλουν να τη διδάξουν στους πολυάριθμους νεαρούς αγωνιστές που εισρέουν ή θα εισρεύσουν στη CGT και στη συνέχεια στο Κόμμα. Και άλλωστε δεν πρόκειται για *προσωπική* τους υπόθεση. Είναι, στην πραγματικότητα, *το υπ' αριθμόν ένα καθήκον πολιτικής διαπαιδαγώγησης*, που θα πρέπει να το επωμιστεί και να το αναλάβει το Κόμμα στο σύνολο του, για να το φέρει στη συνέχεια σε πέρας. Γνωρίζω καλά, όπως όλοι μας, ότι δεν πρόκειται για εύκολο καθήκον, και κυρίως στην παρούσα συγκυρία, όπου η αστική και μικροαστική ιδεολογία (που δεν σταματά να επηρεάζει την εργατική τάξη, αφού είναι και παραμένει η κυρίαρχη ιδεολογία) προτείνει ακατάπαυστα στο εργατικό κίνημα δύο παρεκκλίσεις: αφενός την *οικονομίστικη* παρέκκλιση, και αφετέρου την υπερπολιτική *«επαναστατίζουσα»* (αναρχοσυνδικαλιστική ή αναρχική) παρέκκλιση. Επιπροσθέτως, η επιθανάτια αγωνία του ιμπεριαλισμού θέτει στην πρώτη σειρά των καθηκόντων τη διαμόρφωση αγωνιστών που θα πάρουν μέρος *στην αντιιμπεριαλιστική πάλη* μέσα στην ίδια τη Γαλλία, και μάλιστα σε ιδιαιτέρως κρίσιμες συνθήκες (διάσπαση του διεθνούς Κομμουνιστικού κινήματος και συνακόλουθη αποδυνάμωση του προλεταριακού διεθνισμού). Αλλά αυτό το καθήκον διαπαιδαγώγησης παραμένει ούτως ή άλλως το *υπ' αριθμόν ένα καθήκον πολιτικής διαπαιδαγώγησης* και πρέπει να υλοποιηθεί. Αυτός είναι λοιπόν ο *χρυσός κανόνας του επαναστατικού αγώνα*: το βαθύτερο δυνατό ρίζωμα της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη και στους συνδικαλιστικούς αγώνες που προωθούν τις υλικές διεκδικήσεις των μαζών.

Το εργατικό κίνημα διδάχθηκε αυτόν το χρυσό κανόνα, στο πλαίσιο της συγχώνευσης του με τη μαρξιστική θεωρία, κατά τη διάρκεια αγώνων που κόστισαν απερίγραπτες θυσίες στη διεθνή εργατική τάξη. Πέτυχε τις μεγάλες ιστορικές του νίκες (ρωσική επανάσταση του 1917, κινεζική επανάσταση του 1949) ακριβώς επειδή ακολούθησε αυτόν τον χρυσό κανόνα, ενώ αντιθέτως, οι μεγάλες ιστορικές του ήττες οφείλονται στο γεγονός ότι τον λησμόνησε ή τον περιφρόνησε (όπως συνέβη με τη γερμανική σοσιαλδημοκρατία πριν και μετά το 1914, με τις επανστάσεις στην Κεντρική Ευρώπη στη δεκαετία του 1920, κ.λπ.).

Είναι σαφές ότι υπάρχει περίπτωση, αν αδιαφορήσουμε γι' αυτόν το χρυσό κανόνα, οι λαϊκές μάζες να «αρχίσουν να κινούνται» με αφορμή μια συγκυρία κρίσης, και μάλιστα να εξαπολύσουν ένα ισχυρότατο κίνημα, που θα είναι ικανό (αν προκύψει μια «επαναστατική κατάσταση») ακόμη και να εφορμήσει κατά της κρατικής εξουσίας. Αλλά αν, για τυχαίους ή άλλους λόγους, το Κόμμα δεν είναι τότε γερά δεμένο μ' αυτές τις μάζες μετά από μια μακροχρόνια διαδικασία ριζώματος της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη, τότε ίο κίνημα των λαϊκών μαζών ενδέχεται είτε να μην καταφέρει να καταλάβει την εξουσία, είτε -αν για καλή του τύχη το καταφέρει- να μην είναι σε *Θέση να την κρατήσει*.

Πρέπει πράγματι να φτάσουμε μέχρι αυτού του σημείου για να αποδώσουμε ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο στη μαρξιστική και λενινιστική θέση σύμφωνα με την οποία οι μάζες

κάνουν την ιστορία. Και καθώς η ιστορία που μας ενδιαφέρει είναι η ιστορία της Επανάστασης, το ζητούμενο είναι να κινητοποιηθούν και να καθοδηγηθούν οι μάζες προς πραγματικά επαναστατικούς σκοπούς. Καθήκον που μπορεί να φέρει σε πέρας μόνο το Κόμμα της πρωτοπορίας του προλεταριάτου.

Το Κόμμα εντούτοις δεν μπορεί να αναλάβει αυτόν τον καθοδηγητικό ρόλο (που έχει ως προϋπόθεση να είναι σε θέση να δίνει εξηγήσεις στις μάζες, να τις κινητοποιεί και να τις οργανώνει) παρά μόνο αν είναι *γερά δεμένο μαζί τους*, αν είναι ένα μ' αυτές. Αλλά αυτή τη σύνδεση μπορεί να την εξασφαλίσει μόνο το *βαθύ και αναντίστροφο ρίζωμα της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη και συνεπώς στις «συνδικαλιστικές διεκδικήσεις»*.

Η κλασική αυτή θέση αποδίδει στον συνδικαλιστικό αγώνα το ρόλο που του αναλογεί: ο συνδικαλιστικός αγώνας είναι καθοριστικός σε τελική ανάλυση. Κι αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία σε μια συγκυρία όπου οι μεν τον θεωρούν δευτερεύοντα, αν όχι αξιοκαταφρόνητο, και οι δε θα ήθελαν να τον μετασχηματίσουν σε απλό και καθαρό πολιτικό αγώνα, θέλω να ελπίζω ότι οι καλοπροαίρετοι αγωνιστές στους οποίους αναφέρομαι εδώ (και είναι πολυάριθμοι μεταξύ αυτών που αποκαλούμε, δίχως τις απαραίτητες διαφοροποιήσεις, «αριστεριστές», και κυρίως στο περιβάλλον των φοιτητών-μαθητών-νεαρών εργαζόμενων διανοούμενων) θα σκεφτούν καλά το *περιεχόμενο* αυτής της κλασικής θέσης, όπως και το γεγονός ότι αυτή η κλασική θέση αποτελεί το διαπιστωμένο *αποτέλεσμα* ενός αιώνα ταξικών αγώνων του εργατικού κινήματος σε παγκόσμια κλίμακα, και ότι αυτό το αποτέλεσμα είχε ως κόστος αυτοθυσίες, θυσίες και ποταμούς αίματος για εκατοντάδες χιλιάδες ανώνυμων προλεταρίων αγωνιστών, οι οποίοι πήραν απλά τη θέση τους σε μια μάχη που ήταν απείρως πιο επίπονη, πιο ριψοκίνδυνη και πιο επικίνδυνη απ' αυτήν που έχουν να αντιμετωπίσουν εφεξής οι νεότερες γενιές (και τούτο ακριβώς εξαιτίας των τραγικών ενίοτε θυσιών των, εν ζωή ή όχι, μεγαλύτερων τους).

#### ***14. Για το πρωτείο των παραγωγικών σχέσεων επί των παραγωγικών δυνάμεων***<sup>31</sup>

Χρειάζεται να ξεκαθαρίσουμε τα πράγματα όσο καλύτερα γίνεται σε σχέση μ' αυτήν την απολύτως θεμελιώδη θέση, που αποτελεί ενδεχομένως το κλειδί για την κατανόηση της ιστορίας του διεθνούς σοσιαλιστικού και εν συνεχεία κομμουνιστικού κινήματος.

Για ποιο λόγο να ξεκαθαρίσουμε τα πράγματα όσο καλύτερα γίνεται, και όχι εντελώς; Γιατί αυτός ο περιορισμός κι αυτό το είδος επιφύλαξης; Για τους εξής λόγους:

1. Τα πράγματα δεν είναι ξεκάθαρα, και δεν είναι εύκολο να ξεκαθαριστούν στη σκέψη πολλών μαρξιστών και κομμουνιστών αγωνιστών, λόγω της Ιστορίας που έχουν ζήσει.

2. Διότι, πέρα απ' τις συγχύσεις που παρήγαγε η ιστορία τους, όλοι αυτοί υφίστανται την επιρροή της αστικής ιδεολογίας, η οποία είναι θεμελιωδώς «οικονομίστικη» και δεν σταματά να τους υποβάλλει (δηλαδή να τους επιβάλλει) την ψευδή προδηλότητα ότι τα πάντα εξαρτώνται σε τελική ανάλυση απ' τις Παραγωγικές Δυνάμεις, και κυρίως απ' την «ορμητική ανάπτυξη της Επιστήμης και της Τεχνολογίας», απ' την «τεράστια μετάλλαξη» (sic) που συντελείται μπρος στα μάτια μας.

3. Διότι, υπάρχουν δυστυχώς ορισμένα ιδιαιτέρως διφορούμενα κείμενα του Μαρξ, για να μην πούμε τίποτα χειρότερο, ιδιαιτέρως για ένα απ' αυτά, το διάσημο «Πρόλογο» στην *Κριτική* του 1859, κείμενο που αποτέλεσε τη Βίβλο της Δεύτερης Διεθνούς και του Στάλιν.

4. Διότι, από θεωρητικής απόψεως, είναι πολύ δύσκολο να διατυπωθεί το ζήτημα με πλήρως επεξεργασμένη μορφή, γεγονός που θα απαιτήσει κόπο και χρόνο.

Έχοντας όλα αυτά κατά νου, ιδού η θέση που θα εξετάσουμε και στην οποία θα δώσω την ακόλουθη σαφή μορφή: «Στο πλαίσιο της ειδικής ενότητας Παραγωγικών Δυνάμεων και Πα-

*ραγωγικών Σχέσεων η οποία συγκροτεί έναν τρόπο Παραγωγής, τον καθοριστικό ρόλο τον έχουν οι Παραγωγικές Σχέσεις, στη βάση και τα όρια που ορίζουν οι υπάρχουσες Παραγωγικές Δυνάμεις».*

Ευθύς αμέσως, η πολεμική ξεσπά, θα την πυροδοτήσω εγώ ο ίδιος.

Θα αντιτάξουν αμέσως σε τούτη τη θέση ορισμένα κείμενα του Μαρξ. Πρωτίστως, τις πασίγνωστες φράσεις της *Αθλιότητας της φιλοσοφίας* (1847), όπου μπορούμε να διαβάσουμε: με τον νερόμυλο έχουμε τη Φεουδαρχία και με την ατμομηχανή έχουμε τον καπιταλισμό. Ως εκ τούτου, οι Παραγωγικές Δυνάμεις παρέχουν στον εαυτό τους, ανάλογα με το «επίπεδο ανάπτυξης» τους, τις Παραγωγικές Σχέσεις, δηλαδή τις Παραγωγικές Σχέσεις που αντιστοιχούν και αρμόζουν σε τούτες τις Παραγωγικές Δυνάμεις. Κάθε επανάσταση που συντελείται στις Παραγωγικές Δυνάμεις επιφέρει μια αναντιστοιχία με τις παλαιές Παραγωγικές Σχέσεις και προκαλεί συνακόλουθα μια επανάσταση στις Παραγωγικές Σχέσεις, θέτοντας τις νέες Παραγωγικές Σχέσεις σε νέα (και αρμόζουσα) αντιστοιχία με τις νέες Παραγωγικές Δυνάμεις.

Όλα τούτα λέγονται ξεκάθαρα στον περίφημο «Πρόλογο» (που δημοσιεύτηκε από τον ίδιο τον Μαρξ το 1859, και κατά συνέπεια αναγνωρίστηκε ως ορθός) στη *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*. Μεταφράζω το βασικό εδάφιο του *Προλόγου*, με βάση το γερμανικό κείμενο των εκδόσεων Dietz (*Zur Kritik...*, 13-14):

«Στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους, οι άνθρωποι έρχονται σε καθορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέληση τους σχέσεις, σε παραγωγικές Σχέσεις που αντιστοιχούν σε μια καθορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο αυτών των παραγωγικών Σχέσεων αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση που πάνω της υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στην οποία αντιστοιχούν καθορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής καθορίζει εν γένει την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής. Δεν καθορίζει η συνείδηση των ανθρώπων το είναι τους, μα αντιθέτως το κοινωνικό τους είναι καθορίζει τη συνείδηση τους. *Ιέ μια ορισμένη βαθμίδα της εξέλιξης τους, οι υλικές παραγωγικές Δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε αντίφαση με τις υπάρχουσες παραγωγικές Σχέσεις ή με τις σχέσεις ιδιοκτησίας -που αποτελούν απλώς τη νομική τους έκφραση- ατούς κόλπους των οποίων είχαν κινηθεί ως τότε. Από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών Δυνάμεων οι Σχέσεις αυτές μεταβάλλονται σε δεσμά τους.* Προκύπτει τότε μια εποχή κοινωνικής επανάστασης. Με την αλλαγή της οικονομικής βάσης ανατρέπεται, αργότερα ή γρηγορότερα, ολόκληρο το τεράστιο εποικοδόμημα. [...] Ένας κοινωνικός σχηματισμός δεν εξαφανίζεται ποτέ προτού αναπτυχθούν όλες οι παραγωγικές Δυνάμεις που μπορεί να χωρέσει, και νέες, ανώτερες παραγωγικές Σχέσεις δεν εμφανίζονται ποτέ προτού ωριμάσουν οι υλικοί όροι της ύπαρξης τους μέσα στους κόλπους της ίδιας της παλαιάς κοινωνίας. Γι' αυτό η ανθρωπότητα θέτει στον εαυτό της μόνο καθήκοντα που μπορεί να εκπληρώσει, διότι εάν εξετάσουμε προσεκτικά τα πράγματα θα διαπιστώσουμε ότι το ίδιο το καθήκον ξεπηδάει μόνο όταν οι υλικοί όροι εκπλήρωσης του υπάρχουν κιόλας ή τουλάχιστον βρίσκονται στην πορεία διαμόρφωσής τους. Σε γενικές γραμμές ο ασιατικός, ο αρχαίος, ο φεουδαρχικός και ο σύγχρονος αστικός τρόπος παραγωγής μπορούν να χαρακτηριστούν ως διαδοχικές εποχές του οικονομικού κοινωνικού σχηματισμού. Οι αστικές παραγωγικές σχέσεις είναι η τελευταία ανταγωνιστική μορφή της κοινωνικής διαδικασίας παραγωγής, ανταγωνιστική όχι με την έννοια του ατομικού ανταγωνισμού, αλλά του ανταγωνισμού που ξεπηδά από τους κοινωνικούς όρους ζωής των ατόμων. Οι παραγωγικές Δυνάμεις όμως που αναπτύσσονται στους κόλπους της αστικής κοινωνίας δημιουργούν ταυτόχρονα τους υλικούς όρους για την επίλυση αυτού του ανταγωνισμού. *Μαζί μ' αυτόν τον κοινωνικό σχηματισμό κλείνει επομένως η προϊστορία της ανθρώπινης κοινωνίας*»<sup>32</sup>.

Λεπτομέρεια: οι υπογραμμίσεις δεν είναι του Μαρξ, αλλά δικές μου. Θα δούμε αμέσως μετά για ποιο λόγο τις υπογράμμισα.

Παρατήρηση: δεν μας ενδιαφέρει να προβούμε σε μια εκτός τόπου και χρόνου δίκη ενός τόσο σύντομου, και κατ' ανάγκην εξαιρετικά συμπυκνωμένου, κειμένου. Θα υπογραμμίσου-

με ωστόσο ότι στο κείμενο δεν γίνεται λόγος ούτε για κράτος, ούτε για κοινωνικές τάξεις, ούτε καν εμμέσως για την *πάλη των τάξεων* που παίζουν όμως, όπως επιβεβαίωνε το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, το ρόλο της «κινητήριας δύναμης» της ανθρώπινης ιστορίας και κυρίως των «κοινωνικών επαναστάσεων», τις οποίες επικαλείται το παραπάνω κείμενο μόνο σε σχέση με την αντίφαση παραγωγικών Δυνάμεων και παραγωγικών Σχέσεων. Η παράδοση σιωπή δεν οφείλεται ενδεχομένως αποκλειστικά και μόνο στις απαιτήσεις που θέτει η συμπυκνωμένη παρουσίαση.

Άλλη παρατήρηση: το κείμενο αυτό είναι πρακτικά το μόνο κείμενο του Μαρξ που εμπεριέχει μια έκθεση των θεμελιωδών αρχών του Ιστορικού Υλισμού. Γι' αυτό θεωρείται κλασικό. Ο Στάλιν το επανέλαβε σχεδόν λέξη προς λέξη στο κείμενο του «Διαλεκτικός και ιστορικός υλισμός». Τουναντίον, από αυτά (τα λίγα) που ξέρω, ο Λένιν δεν το τοποθέτησε ποτέ στο κέντρο της συλλογιστικής και της δράσης του, ούτε επίσης το πρότεινε ως Βίβλο, έστω και εξαιρετικά συνοπτική, του ιστορικού υλισμού. Παραθέτει απλώς τα χωρία που δεν επιδέχονται αμφισβήτηση.

Και μια τελευταία παρατήρηση: ο Μαρξ «ξαναδιάβασε» τυχαία το 1858 γεμάτος δέος, όπως γνωρίζουμε από την αλληλογραφία του με τον Ένγκελς, τη *Μεγάλη Λογική* του Χέγκελ. Η εγελιανή επιρροή, η οποία είναι εμφανής στα *δηγάπ53β* που χρονολογούνται από το '57-'59, είναι νομίζω εκτυφλωτική σε τούτο τον «Πρόλογο». Υπενθυμίζω ότι το *Κεφάλαιο*, που παράγει έναν εντελώς διαφορετικό ήχο, γράφτηκε *οκτώ χρόνια αργότερα*.

Ιδού η απόδειξή μου.

Οι όροι που υπογράμμισα ανήκουν στην εγελιανή φιλοσοφία, όπως καθένας που έχει έστω και ελάχιστα διαβάσει Χέγκελ (και κυρίως τη *Φιλοσοφία της Ιστορίας* και κατά κύριο λόγο την *Εισαγωγή* της) μπορεί να διαπιστώσει και οφείλει να αναγνωρίσει. Διευκρινίζω: δεν πρόκειται απλώς για δάνειο απ' την εγελιανή φιλοσοφία, αλλά για επανάληψη της ίδιας της εγελιανής *αντίληψης*, με μια σημαντική διαφορά ωστόσο, που δεν αλλάζει τίποτα επί της ουσίας. Το σύνολο αυτών των εγελιανών όρων σχηματίζει πράγματι ένα σύστημα το οποίο λειτουργεί στο κείμενο του Μαρξ με βάση την εγελιανή αντίληψη.

Η αντίληψη αυτή είναι η αντίληψη της αλλοτρίωσης, η οποία εκφράζεται με τη διαλεκτική της αντιστοιχίας και της αναντιστοιχίας (ή της «αντίφασης» ή του «ανταγωνισμού») μεταξύ *Μορφής* και *Περιεχομένου*. Η διαλεκτική της μη αντίφασης (της αντιστοιχίας) και της αντίφασης (της «αναντιστοιχίας») μεταξύ *Μορφής* και *Περιεχομένου*, όπως επίσης η διαλεκτική των *βαθμίδων* ανάπτυξης των παραγωγικών Δυνάμεων (που εμφανίζονται στον Χέγκελ ως *στιγμές* ανάπτυξης της Ιδέας) είναι 100% εγελιανές.

Στο Μαρξ ανήκουν, απ' το κείμενο, οι έννοιες των παραγωγικών Δυνάμεων, των παραγωγικών Σχέσεων, της βάσης και του εποικοδομήματος, του κοινωνικού σχηματισμού. Οι έννοιες αυτές παίρνουν τη θέση των εξής εγελιανών εννοιών: του περιεχομένου της στιγμής της Ιδέας, της εσωτερικότητας-αντικειμενοποίησης, των μορφών ανάπτυξης του περιεχομένου, του «λαού». Οι νέες μαρξιστικές έννοιες αντικαθιστούν απλώς τις εγελιανές έννοιες. Το σύνολο *λειτουργεί με βάση την εγελιανή διαλεκτική* της μη-αντιφατικής και εν συνεχεία αντιφατικής αλλοτρίωσης μεταξύ *Περιεχομένου* και *Μορφής*, και επομένως με βάση την εγελιανή αντίληψη.

Σύμφωνα με την εγελιανή αντίληψη κάθε «ιστορικός λαός» αντιπροσωπεύει μια στιγμή (βαθμίδα) ανάπτυξης της Ιδέας. Το περιεχόμενο αυτής της βαθμίδας σχηματίστηκε στους κόλπους της παλαιάς στιγμής που είχε αναπτυχθεί στον προηγούμενο «λαό», όπως ένας πυρήνας αμυγδάλου, μόνο που κάποια στιγμή το νέο περιεχόμενο (το αμύγδαλο) έρχεται σε αντίφαση με την παλαιά μορφή (τον φλοιό) και τη σπάει, για να δώσει στον εαυτό του τις *προσιδιάζουσες* μορφές ανάπτυξης (το νέο του φλοιό). Ο Χέγκελ στοχάζεται αυτή τη διαδικασία με τη μορφή μιας εξωτερίκευσης-αλλοτρίωσης του περιεχομένου στις *προσιδιάζουσες* μορφές του: στους κόλπους αυτών των μορφών, συγκροτείται εκ νέου, ως σπόρος αρχικά, και ολοένα και πιο στέρεα στη συνέχεια, ένας νέος πυρήνας, ένα νέο αμύγδαλο (μια νέα, «ανώτερη» «βαθμίδα» ανάπτυξης της Ιδέας), που έρχεται σε αντίφαση με την υπάρχουσα Μορφή (τον φλοιό), και η διαδικασία θα συνεχιστεί μέχρι το τέλος της Ιστορίας, οπότε θα επιλυθεί η ύστατη αντίφαση

(κατά τον Χέγκελ η επίλυση έρχεται με την ενότητα της γαλλικής επανάστασης και της γερμανικής θρησκευτικότητας που επικυρώνεται απ' τη δική του φιλοσοφία).

Εάν διαβάσουμε το κείμενο του Μαρξ ξαναβρίσκουμε το ίδιο σχήμα λέξη προς λέξη: η ανάπτυξη των υλικών παραγωγικών Δυνάμεων σε διαδοχικές, «ανώτερες» βαθμίδες, παίρνει τη θέση της ανάπτυξης των «βαθμίδων» ή στιγμών ανάπτυξης της Ιδέας. Ξαναβρίσκουμε πάλι τη θέση ότι κάθε βαθμίδα (ανάπτυξης) των παραγωγικών Δυνάμεων οφείλει να αναπτύξει όλους τους πόρους της στο χώρο που της παρέχουν οι υπάρχουσες παραγωγικές Σχέσεις προτού παρέμβει η μοιραία αντίφαση για τις παραγωγικές σχέσεις, που δεν θα είναι πλέον «αρκετά ευρείες» για να χωρέσουν, υπό την έννοια της μορφής, το νέο περιεχόμενο, κ.λπ. Ξαναβρίσκουμε επίσης μια τελεολογική αντίληψη σύμφωνα με την οποία στους κόλπους κάθε κοινωνικού σχηματισμού κυοφορείται ανά πάσα στιγμή το μέλλον που θα αντικαταστήσει το παρελθόν, απ' όπου προκύπτει η περίφημη θέση ότι «η Ανθρωπότητα (περίεργη «μαρξιστική» έννοια...)» δεν θέτει στον εαυτό της παρά μόνον καθήκοντα που μπορεί να εκπληρώσει», αφού τα μέσα για την επίτευξη τους είναι κάθε φορά έτοιμα και διαθέσιμα, σα να 'ταν θεόσταλτα. Ξαναβρίσκουμε επίσης μια τελεολογική αντίληψη που θα χαροποιήσει τόσο πολύ τον εξελικτισμό της Δεύτερης Διεθνούς (τον οποίο επανέφερε ο Στάλιν): την εύτακτη και «προοδευτική» διαδοχή των τρόπων παραγωγής που τείνουν προς το τέλος των ταξικών κοινωνιών. Για ποιο λόγο επομένως να μας εκπλήσσει η παντελής απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στην *ταξική πάλη* αφού τα πάντα, κατά τα φαινόμενα, ρυθμίζονται απ' το παιχνίδι της «αντιστοιχίας» και εν συνεχεία της αντίφασης ανάμεσα στο περιεχόμενο (τις παραγωγικές Δυνάμεις) και τη μορφή (τις παραγωγικές Σχέσεις);

Για μια ακόμη φορά, δεν πρόκειται να δικάσουμε το Μαρξ επειδή έγραψε αυτές τις ιδιαιτέρως διφορούμενες γραμμές, ούτε επειδή τις δημοσίευσε (μολονότι δεν δημοσίευσε άλλα κείμενα ακόμη πιο αμφίβολα, όπως τα *Χειρόγραφα του '44* ή τη *Γερμανική Ιδεολογία*). Και τούτο διότι ολόκληρο το *Κεφάλαιο* κατήγγειλε αυτόν τον εγγελανισμό, στο βαθύτερο του πνεύμα, αλλά επίσης στο γράμμα του, εάν εξαιρέσουμε ορισμένες ατυχείς αλλά σπάνιες εκφράσεις. Πράγματι, στο *Κεφάλαιο*: 1. η ενότητα των παραγωγικών Δυνάμεων και των παραγωγικών Σχέσεων δεν γίνεται πλέον αντιληπτή ως σχέση Περιεχομένου και Μορφής, και 2. ο τόνος δίνεται στις παραγωγικές Σχέσεις, το πρωτείο των οποίων επιβεβαιώνεται χωρίς αμφισβήτηση.

Οφείλουμε ωστόσο να καταγράψουμε ένα ιστορικό γεγονός, πολύ μεγάλης σημασίας για την ιστορία του εργατικού κινήματος. Δεν θα αναφέρω εδώ παρά ένα μόνο στοιχείο, που δεν αποτελεί τελικώς παρά σύμπτωμα, σύμπτωμα όμως που πιστεύω ότι είναι ιδιαίτερα σοβαρό και αξίζει να μας προβληματίσει.

Διαπιστώνουμε ότι στην ιστορία του μαρξιστικού εργατικού κινήματος, ετούτος ο διάσημος και δυστυχής «Πρόλογος» του '59 αποτέλεσε το Νόμο και τους Προφήτες για ορισμένους, ενώ παραμερίστηκε εντελώς από ορισμένους άλλους. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε να γράψει κανείς την ιστορία του μαρξιστικού εργατικού κινήματος με γνώμονα την απάντηση που δόθηκε στο ερώτημα: στο πλαίσιο της ενότητας παραγωγικών Δυνάμεων / παραγωγικών Σχέσεων, σε ποιο στοιχείο πρέπει να αποδοθεί, θεωρητικά και πολιτικά, το *πρωτείο*:

Οι μεν απάντησαν (στα κείμενα και τα έργα τους): το πρωτείο πρέπει να αποδοθεί στις παραγωγικές Δυνάμεις. Πρόκειται για την πλειονότητα των ηγετών της Δεύτερης Διεθνούς με επικεφαλής τους Μπερνστάιν και Κάουτσκι από τη μια μεριά, και τον Στάλιν από την άλλη.

Οι δε απάντησαν (στα κείμενα και τα έργα τους): το πρωτείο πρέπει να αποδοθεί στις παραγωγικές Σχέσεις. Πρόκειται για τους Λένιν και Μάο. Δεν είναι τυχαίο που ο Λένιν και ο Μάο οδήγησαν τα κομμουνιστικά κόμματα τους στη νίκη της Επανάστασης.

Θέτω απλώς το ακόλουθο ερώτημα: Με ποιον τρόπο θα μπορούσαν ο Λένιν και ο Μάο αν είχαν ερμηνεύσει έστω και προς στιγμήν κατά γράμμα την κεντρική θέση του «Προλόγου» («Ένας κοινωνικός σχηματισμός δεν εξαφανίζεται ποτέ προτού αναπτυχθούν όλες οι παραγωγικές Δυνάμεις που μπορεί να χωρέσει, και νέες, ανώτερες παραγωγικές Σχέσεις δεν εμφανίζονται ποτέ προτού ωριμάσουν οι υλικοί όροι της ύπαρξής τους μέσα στους κόλπους της ίδιας της παλαιάς κοινωνίας»), με ποιον τρόπο θα μπορούσαν λοιπόν ο Λένιν και ο Μάο να πάρουν

έστω για μια στιγμή την ηγεσία του Κόμματος και των μαζών και να οδηγήσουν σε θρίαμβο τη σοσιαλιστική Επανάσταση;

Αυτήν ακριβώς τη θέση υποστήριζε και ο Κάουτσκι κατά του Λένιν, όταν τον κατηγορούσε «ότι έκανε πολύ νωρίς την Επανάσταση» σε μια καθυστερημένη χώρα, οι παραγωγικές Δυνάμεις της οποίας υπολείπονταν χίλιες λεύγες μέχρι να αναπτυχθούν αρκετά ώστε να είναι «άξιες» να δεχθούν (απ' τον Λένιν, αυτόν τον καταραμένο πουτισιστή<sup>2</sup>-βολονταριστή...) παραγωγικές Σχέσεις εμφανώς «πρώιμες»... Ο Κάουτσκι θα μπορούσε επίσης να προσθέσει (ενδεχομένως να το έχει κάνει: πρέπει να το ψάξουμε) ότι οι παραγωγικές δυνάμεις της καπιταλιστικής Ρωσίας, από τη στιγμή που απαλλάχθηκε από τον ενοχλητικό Νικόλαο Β'. κάθε άλλο παρά είχαν αναπτύξει όλους τους πόρους τους στο πλαίσιο των νέων καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων, οι οποίες είχαν ήδη αναπτυχθεί ευρέως πριν την πτώση του τσαρισμού...

Τι θα έπρεπε να πούμε τότε για την Κίνα. οι παραγωγικές δυνάμεις της οποίας είχαν αναπτυχθεί κατά την επανάσταση του '49 λιγότερο από τις παραγωγικές δυνάμεις της Ρωσίας του '17: Αν ζούσε ο Κάουτσκι θα είχε την ευκαιρία να επιπλήξει ακόμη εντονότερα τον «πουτισισμό<sup>33</sup>-βολονταρισμό» του Μάο... Ας αφήσουμε όμως αυτά τα ζητήματα, που είναι πάντα καυτά, κι όχι μόνο επειδή μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε εξ αποστάσεως τι διακυβεύτηκε στην Κίνα με το Μεγάλο Άλμα προς τα Εμπρός, εν συνεχεία με την απομάκρυνση του Μάο και μετά με την επάνοδο του στην εξουσία κατά την προλεταριακή Πολιτιστική Επανάσταση. Έχω την εντύπωση ότι το ζήτημα του πρωτείου των παραγωγικών δυνάμεων ή των παραγωγικών Σχέσεων πρέπει να έπαιξε κι εκεί για μια ακόμη φορά τον ρόλο του.

Ας αναφερθούμε σε κάτι πιο κοντινό σ' εμάς, σε κάτι που γνωρίζουμε καλύτερα, και το οποίο δεν αφορά την «προσωπολατρία» αλλά την πολιτική του Στάλιν, έτσι όπως μορφοποιείται κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '30 και θα ακολουθηθεί πεισματικά και δίχως παρεκκλίσεις. Δεν μου φαίνεται τυχαίο που ο Στάλιν επανέλαβε λέξη προς λέξη το 1938 τις θέσεις του «Προλόγου» του 1859.

Αναμφισβήτητα, μπορούμε να προσδιορίσουμε την πολιτική του Στάλιν (στο βαθμό που ήταν ο μόνος, από τη «στροφή» του '30-'32 και μετά, που εντέλει την αποφάσισε) λέγοντας ότι ήταν η *συνεπής πολιτική του Πρωτείου των παραγωγικών Δυνάμεων επί των παραγωγικών Σχέσεων*. θα ήταν ενδιαφέρον να εξετάσουμε απ' αυτήν την οπτική γωνία την πολιτική σχεδιοποίησης του Στάλιν, την αγροτική πολιτική του, το ρόλο που ανέθεσε στο Κόμμα, μέχρι και ορισμένες εκπληκτικές διατυπώσεις όπως εκείνη που χαρακτήριζε τον «άνθρωπο ως το πολυτιμότερο κεφάλαιο» και ως εκ τούτου τον αντιμετώπιζε σαφώς με όρους εργασιακής δύναμης και μόνο, δηλαδή ως ένα καθαρό κι απλό στοιχείο των παραγωγικών δυνάμεων (ας σκεφτούμε και το συναφές ζήτημα του σταχανοφισμού).

Ασφαλώς, θα μπορούσαμε να δικαιολογήσουμε εκείνη την πολιτική με βάση την κατεπείγουσα ανάγκη της σοβιετικής Ρωσίας -που απειλούταν απ' την ιμπεριαλιστική περικύκλωση και επιθετικότητα- να αποκτήσει παραγωγικές Δυνάμεις και βαριά βιομηχανία που θα της επέτρεπαν να αντιμετωπίσει την προβλέψιμη, καθότι σχεδόν αναπόφευκτη, δοκιμασία του πολέμου. Ασφαλώς, θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι η πρωταρχική σοσιαλιστική συσσώρευση δεν μπορούσε, λόγω της κατεπείγουσας κατάστασης, να συντελεστεί παρά στις πλάτες της αγροτικής τάξης, και σχεδόν «με κάθε μέσο», κ.λπ. Ασφαλώς, θα μπορούσαμε επίσης να προσθέσουμε ότι το πιο αμιγές κομμάτι της εργατικής τάξης, που πραγματοποίησε την Επανάσταση του '17, είχε θυσιάσει τόσο στον ανοιχτό εμφύλιο πόλεμο όσο και στον συγκαλυμμένο εμφύλιο πόλεμο που βασίλευε για χρόνια ολόκληρα στην ύπαιθρο, εκεί όπου πλήθος αγωνιστών εργατών πολύ απλά εκτελέστηκαν, γεγονός που σημαίνει ότι το Κόμμα του Στάλιν δεν μπορούσε πλέον να είναι το Κόμμα του Λένιν, ύστερα απ' αυτές τις θυσίες και τα χρόνια του λιμού. Συμφωνώ.

Αλλά δεν γίνεται να μην θέσω το ερώτημα που με βασανίζει, γιατί μας βασανίζει όλους: δεν οδηγήθηκε άραγε ο Στάλιν, όπως μαρτυρεί το κείμενο του το 1938, πιο πίσω απ' την πολιτική του Λένιν, προς την παράδοση της πολιτικής της Δεύτερης Διεθνούς, προς την πολιτική του πρωτείου των παραγωγικών Δυνάμεων επί των παραγωγικών Σχέσεων; Παρά τις αντικειμε-

νικές δυσκολίες, δεν ήταν εφικτή μια άλλη πολιτική, δεν ήταν εφικτή για *πολύ καιρό*, μέχρι τη στιγμή που η λογική της επιλεγμένης πολιτικής υπερίσχυσε των πάντων και επέφερε όλα αυτά που γνωρίζουμε: τη νίκη επί του ναζισμού, αλλά και τις συστηματικού χαρακτήρα θυσίες, που μας καταπλήσσουν -για να μην πούμε τίποτα άλλο- με το μέγεθος και το εύρος τους;

Κι αφού έφτασα μέχρι εδώ, γνωρίζοντας πολύ καλά πόσο λίγα είναι αυτά που προτείνω σε σχέση με τα γεγονότα που 'ναι ακόμη *αχανή* για τη νόηση μας, καθώς και τους κινδύνους που καιροφυλακτούν, θα επιστρέψω στην μετά το 20ό συνέδριο ΕΣΣΔ και στα ακανθώδη προβλήματα που συζητιούνται εκεί για το ζήτημα της σχεδιοποίησης, της «φιλελευθεροποίησης» της κ.λπ., και θα θέσω το ακόλουθο ερώτημα: η *σημερινή* ΕΣΣΔ, από αυτήν την άποψη, κι ενώ έχει καταργήσει τις αστυνομικές καταχρήσεις της πολιτικής του Στάλιν, *δεν συνεχίζει άραγε την ίδια πολιτική του πρωτείου των παραγωγικών Δυνάμεων*; Ότι μπορούμε να διαβάσουμε που να προέρχεται από την ΕΣΣΔ, οι συζητήσεις που μπορούμε να κάνουμε με σοβιετικούς, η απίθανη θέση που διατύπωσε ο Χρουστσόφ (και δεν διαψεύστηκε έκτοτε), ότι η Δικτατορία του Προλεταριάτου είχε ξεπεραστεί στην ΕΣΣΔ, και ότι η ΕΣΣΔ έμπαινε στην περίοδο της οικοδόμησης του... κομμουνισμού, η άλλη θέση για την *οικονομική* άμιλλα με τις Η Π Α η οποία θα έκρινε τη μοίρα του σοσιαλισμού στον υπόλοιπο κόσμο (η περίφημη ιστορία του «σοσιαλισμού του γκού-λας όταν «αυτοί» δουν τι παράγουμε, θα τους κερδίσει ο σοσιαλισμός!»), όλα αυτά μας ωθούν να θέσουμε ένα ερώτημα, το οποίο είναι αδύνατο να το κρατήσουμε μέσα μας: *πού πηγαίνει η Σοβιετική Ένωση; Ξέρει άραγε η ίδια;*

Επανέρχομαι στην πρόταση που διατύπωσα για το πρωτείο των παραγωγικών Σχέσεων επί των παραγωγικών Δυνάμεων. Χρειάζεται να γίνει μια τεράστια θεωρητική εργασία προκειμένου να αποφανθούμε για το ζήτημα: ώστε να μάθουμε τι είναι οι παραγωγικές Δυνάμεις και οι παραγωγικές Σχέσεις, όχι μόνον για έναν συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής, αλλά για ένα κοινωνικό σχηματισμό, όπου υπάρχουν περισσότεροι τρόποι παραγωγής υπό την κυριαρχία ενός εξ αυτών. Και επίσης, ώστε να μάθουμε τι συμβαίνει σε αυτήν την ενότητα στο πλαίσιο ενός καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού που βρίσκεται στο *ιμπεριαλιστικό στάδιο*, γεγονός που προσθέτει επιπλέον καθορισμούς οι οποίοι δεν είναι δευτερεύοντες αλλά ουσιώδεις για το ζήτημα της «ενότητας». Πώς θα

μπορούσαμε να παραβλέψουμε, για παράδειγμα, το γεγονός ότι εάν η ρωσική Επανάσταση του '17 και η κινεζική επανάσταση ξέσπασαν με το τέλος των παγκοσμίων πολέμων στους «πιο αδύναμους κρίκους», ετούτοι οι πιο αδύναμοι κρίκοι ήταν κρίκοι μιας αλυσίδας που λέγεται *Ιμπεριαλισμός*; Πώς θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι εάν αυτές οι επαναστάσεις, που θριάμβευσαν σε τεχνολογικά καθυστερημένες χώρες, μπόρεσαν και μπορούν να καλύψουν την καθυστέρηση των παραγωγικών τους Δυνάμεων σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, αυτό έγινε σε συνάρτηση με την κατάσταση των παραγωγικών Δυνάμεων σε παγκόσμιο επίπεδο, και ιδιαιτέρως με την πολύ προχωρημένη παγκοσμίως κατάσταση της *τεχνολογίας*;

Ακριβώς επειδή πρέπει να έχουμε υπόψη μας όλες αυτές τις πλευρές, και για να μη δώσω την εντύπωση ότι ενδίδω σε μια θεωρητική τυχοδιωκτική-βολο-νταρίστικη τάση, έγραψα και επαναλαμβάνω ότι δεν μπορούμε να επικαλούμαστε γενικώς κι αορίστως το Πρωτείο των παραγωγικών Σχέσεων επί των παραγωγικών Δυνάμεων, αλλά *στη βάση και στα όρια των υπάρχουσών αντικειμενικών παραγωγικών Δυνάμεων*, χωρίς να ξεχνάμε το γεγονός (το οποίο επίσης έχει σαφή όρια, δηλαδή εξαρτάται από συγκεκριμένες συνθήκες) ότι το κύριο μέρος των σύγχρονων παραγωγικών Δυνάμεων, δηλαδή η τεχνολογία στο πλέον υψηλό επίπεδο της, είναι εφεξής στη διάθεση κάθε χώρας η οποία έχει πετύχει την Επανάσταση της και μπορεί εν συνεχεία να καλύψει (σε συνθήκες που άλλοτε θεωρούνταν εξωπραγματικές) την καθυστέρηση των παραγωγικών της Δυνάμεων. Η ΕΣΣΔ το αποδεικνύει αυτό, μεταξύ του 1917 και του 1941. Το ίδιο και η Κίνα, αν μην τι άλλο με την ατομική της βόμβα.

Θα μπορούσαν να γίνουν πολλές ακόμη παρατηρήσεις σε θεωρητικό επίπεδο, για τις διαφορές των επαναστάσεων που έχουμε γνωρίσει, Η γαλλική αστική τάξη είχε αναπτύξει όχι

μόνο τις παραγωγικές Δυνάμεις της, αλλά επίσης ένα σημαντικό μέρος των παραγωγικών της Σχέσεων πριν την Επανάσταση του 1789.

Το ίδιο και η ρωσική καπιταλιστική αστική τάξη πριν την Επανάσταση του Φλεβάρη. Το ίδιο και η κινεζική αστική τάξη. Στην περίπτωση της ρωσικής και της κινεζικής Επανάστασης, η αστική Επανάσταση δεν ήταν εφικτή παρά με τη συμμετοχή τεράστιων λαϊκών μαζών που την μετέτρεψαν αμέσως σε προλεταριακή Επανάσταση. Δεν ισχύει το ίδιο σε εμάς: η αστική επανάσταση έχει γίνει. Στους κόλπους των δυτικών καπιταλιστικών κοινωνικών σχηματισμών, σε αντίθεση με ό,τι συνέβη στους φεουδαρχικούς κοινωνικούς σχηματισμούς «στους κόλπους των οποίων» είχαν «βλαστήσει» πολύ σημαντικά στοιχεία των παραγωγικών σχέσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, δεν αναπτύσσονται πουθενά -και όχι τυχαία- έστω και ελάχιστης σημασίας στοιχεία των σοσιαλιστικών παραγωγικών σχέσεων. Όπως δεν υπήρχαν στη Ρωσία και στην Κίνα. Η Επανάσταση θα πάρει κατά συνέπεια σε εμάς αναγκαστικά μια άλλη μορφή, χωρίς την παραμικρή συνδρομή ή συναίνεση της αστικής τάξης, αλλά με τη συνδρομή μόνο των θυμάτων της που θα έχουν συγκεντρωθεί γύρω από το προλεταριάτο.

### **Σημειώσεις**



<sup>1</sup> Θέσεις, τ. 21, <http://theseis.com/1-75/theseis/t21/t21f/simeiwsi.htm>

<sup>2</sup> Θέσεις τ.35, <http://theseis.com/1-75/theseis/t35/t35f/giatonmarx.htm>

<sup>3</sup> Θέσεις, τ. 62, <http://theseis.com/1-75/theseis/t62/t62f/althusser62.htm>

<sup>4</sup> Θέσεις, τ. 80, <http://theseis.com/76-/theseis/t80/t80f/anagnwsi.htm>

<sup>5</sup> Θέσεις, τ. 15, <http://theseis.com/1-75/theseis/t15/t15f/loui.htm>

Το κείμενο αυτό είναι ο Πρόλογος που έγραψε ο Λουί Αλτουσέρ στο βιβλίο του G. Dumènil, *Le concept de loi économique dans le capital*, Maspero 1978 (Σ.τ.μ.).

<sup>6</sup> Βλ. *Marx Engels Werke*, τομ. 23, σελ. 18 και εξής.

<sup>7</sup> *Τετράδια για τη Διαλεκτική*, Editions Sosials, σελ. 28α.

<sup>8</sup> Θέσεις, τ.66, <http://theseis.com/1-75/theseis/t66/t66f/althus.fet.htm>

Το κείμενο αποτελεί το 18ο κεφάλαιο («Sur le fétichisme») ενός εκτενούς χειρογράφου με τίτλο «Marx dans ses limites», το οποίο συντάχθηκε το καλοκαίρι του 1978. Δημοσιεύθηκε στα πλαίσια της μεταθανάτιας έκδοσης έργων του Αλτουσέρ σε: Louis Althusser, (επιμ. Francois Matheron), *Ecrits philosophiques et politiques*, τ. I, Paris 1994. Προσθήκες λέξεων και υποσημειώσεων που βρίσκονται εντός αγκυλών προέρχονται, αν δεν αναφέρεται κάτι άλλο, από τον επιμελητή της γαλλικής έκδοσης (ΣτΜ).

<sup>9</sup> Βλ. τα προηγούμενα κεφάλαια του χειρογράφου, *Ecrits philosophiques et politiques*, τ. I, σ. 409 επ. (ΣτΜ).

<sup>10</sup> Τα αποσπάσματα που παραθέτει ο Αλτουσέρ προέρχονται από τη γαλλική μετάφραση του *Κεφαλαίου* στις Editions sociales. Αναμεταφράζουμε τα παραθέματα από τα γαλλικά για να καταστεί σαφές με βάση ποιο κείμενο επιχειρηματολογεί ο Αλτουσέρ. Όπου υπάρχει σημαντική απόκλιση μεταφράζουμε σε υποσημείωση από το γερμανικό πρωτότυπο (*Marx-Engels Werke*, τ. 23). Σε κάθε περίπτωση αναφέρουμε τις σελίδες της ελληνικής μετάφρασης του Π. Μαυροματάτη (*Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, Αθήνα 1978) με τη συντομογραφία *Κεφάλαιο* (για το προκείμενο απόσπασμα βλ. *Κεφάλαιο*, σ. 86). (ΣτΜ).

<sup>11</sup> *Το Κεφάλαιο*, σ. 92 (ΣτΜ).

<sup>12</sup> *Το Κεφάλαιο*, σ. 86. Το τελευταίο μέρος του αποσπάσματος παρατίθεται συντετμημένο. Στο *Κεφάλαιο* έχει ως εξής: «αλλά αντιθέτως ως πραγματώσεις σχέσεις των προσώπων και κοινωνικές σχέσεις των πραγμάτων» (*MEW*, τ. 23, σ. 87) (ΣτΜ).

<sup>13</sup> *Το Κεφάλαιο*, σ. 89-92 (ΣτΜ).

<sup>14</sup> *Το Κεφάλαιο*, σ. 95/96 (ΣτΜ).

<sup>15</sup> *Το Κεφάλαιο*, σ. 95 (ΣτΜ). Το απόσπασμα έχει ως εξής: «Το πόσο πολύ απατάται ένα μέρος των οικονομολόγων από τον προσκολλώμενο στον κόσμο των εμπορευμάτων φετιχισμό ή από την πραγμάωδη επίφαση των κοινωνικών προσδιορισμών της εργασίας, αποδεικνύει...» κλπ. (*MEW*, τ. 23, σ. 97) (ΣτΜ).

<sup>16</sup> Το πρόγραμμα της Γκότα ανέφερε ότι «η εργασία είναι η πηγή κάθε πλούτου και κάθε πολιτισμού». Ο Μαρξ άσκησε κριτική στην άποψη ότι η εργασία έχει «υπερφυσική δημιουργική δύναμη» («Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei», *MEW*, τ. 19, σ. 15) (ΣτΜ).

<sup>17</sup> Αναφερόμενος σε «παρέκβαση», ο Αλτουσέρ εννοεί τη σχέση του παρόντος κεφαλαίου με το συνολικό κείμενο. Επειδή τα προηγούμενα κεφάλαια ασχολούνται με τη θεωρία του κράτους και τα επόμενα με τη θεωρία της ιδεολογίας, η παρούσα αναφορά σε ζητήματα πολιτικής οικονομίας εμφανίζεται ως παρεκβατική (ΣτΜ).

<sup>18</sup> Το ακριβές απόσπασμα είναι: «Με το κράτος εμφανίζεται μπροστά μας η πρώτη ιδεολογική δύναμη/εξουσία (Macht) πάνω στον άνθρωπο» (F. Engels, "*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*", *MEW*, τ. 21, σ. 302) (ΣτΜ).

<sup>19</sup> Βλ. τα προηγούμενα κεφάλαια του χειρογράφου: *Ecrits philosophiques et politiques*, τ. I, σ. 438 επ. (ΣτΜ).

<sup>20</sup> Θέσεις, τ. 58 <http://theseis.com/1-75/theseis/t58/t58f/simeiwsiatistheseis.htm>

<sup>21</sup> Θέσεις, τ. 34, <http://theseis.com/1-75/theseis/t34/t34f/parartima.htm>

<sup>22</sup> *Das Kapital*, τ. 1, *MEW*, τ. 23, Berlin 1988, σ. 12 (ΣτΜ).

<sup>23</sup> Βλ. τη μελέτη του Μπαλμπάρ [στον ίδιο τόμο σ. 79 επ., στμ].

<sup>24</sup> Θέσεις, τ. 18 <http://theseis.com/1-75/theseis/t18/t18f/sxeseis.htm>

Το κείμενο «Rapports entre disciplines littéraires» που επιλέξαμε να μεταφράσουμε είναι απόσπασμα από το βιβλίο του Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (Maspero, 1974). Για να εισαχθεί ο αναγνώστης κάπως καλύτερα στην προβληματική αυτού του αποσπάσματος παραθέτουμε την εισαγωγή του Althusser στο βιβλίο, καθώς επίσης την αρχή του κεφαλαίου, του οποίου είναι τμήμα το μεταφρασμένο απόσπασμα.

<sup>25</sup> I' honnête homme: Είναι πρότυπο τον XVII αιώνα. Όπως γράφει ο Μολιέρος, ο τέλειος άνθρωπος είναι ο τίμιος άνθρωπος, αυτός που έχει μια ικανότητα να κρίνει τα πάντα. Συγκεντρώνει στο πρόσωπο τον την εξωτερική και ηθική κομπόση ταυτόχρονα. Ανεξάρτητα από την καταγωγή του. δηλαδή αν είναι αστός ή ευγενής, πρέπει να κατέχει τη μόνη αληθινή ευγένεια, αυτή της καρδιάς και πρέπει επίσης να ξέρει να ξεχωρίζει την προσωπική αρετή.

<sup>26</sup> Η διεπιστημονικότητα είναι μια ιδεολογική πρόταση, ένα σύνθημα πολύ διαδεδομένο σήμερα, από το οποίο περιμένει κανείς την επίλυση προβλημάτων όλων των ειδών στις θετικές επιστήμες (μαθηματικά και φυσικές επιστήμες), στις επιστήμες του ανθρώπου και σ' άλλες πρακτικές... Είναι φανερό ότι κάτι σαν τη διεπιστημονικότητα ανταποκρίνεται σε μια αντικειμενική ανάγκη, από τη στιγμή που υπάρχει μια «παραγγελία» η οποία απαιτεί τη συντονισμένη συνεργασία ειδικών προερχόμενο από διάφορους κλάδους του καταμερισμού εργασίας... θα επιχειρήσω να κάνω μια «διάκριση», επομένως «να

τραβήξω μια διαχωριστική γραμμή», ανάμεσα στις ορθές προσφυγές στην τεχνική και επιστημονική συνεργασία και σε μια άλλη χρήση, ακατάλληλη, της διεπιστημονικότητας. (L. Althusser, *Philosophie et Philosophie spontanée des savants* σελ. 28,29)

<sup>27</sup> Θέσεις τ. 92 [http://www.theseis.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=901&Itemid=29](http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=901&Itemid=29)

Το κείμενο του Αλτουσέρ που ακολουθεί περιλαμβάνεται στα μετά θάνατο δημοσιευθέντα κείμενα του (*Écrits philosophiques et politiques*, τόμος II, STOCK/IMEC, σσ. 431-448). Γραμμένο στις 20 Αυγούστου 1966, βρέθηκε στα αρχεία του δακτυλογραφημένο από μια γραμματέα της École Normale Supérieure με βάση μια επιστολή που είχε αποστείλει ο Αλτουσέρ στον Ε. Τερρέ (από την οποία αφαιρέθηκε η προσφώνηση και το κλείσιμο). Σε αυτό οφείλεται η χρήση του δεύτερου ενικού προσώπου. Ο ίδιος ο Ε. Τερρέ επιβεβαιώνει την παραλαβή του κειμένου σε μια επιστολή του στις 12 Ιανουαρίου 1967. Από την άλλη, ο Αλτουσέρ με μια επιστολή που στέλνει στις 13 Μαρτίου 1968 ενημερώνει τον Αλαίν Μπαντιού ότι ο Ε. Τερρέ του έχει προτείνει να δημοσιεύσει το εν λόγω κείμενο στο βιβλίο που θα εκδώσει για τις «πρωτόγονες» κοινωνίες και ζητά τη γνώμη του επ' αυτού. Τελικώς το βιβλίο του Ε. Τερρέ (*Le marxisme devant les sociétés «primitives»*) θα εμφανισθεί στη σειρά «Théorie» που διευθύνει ο Αλτουσέρ χωρίς το κείμενο του τελευταίου. Επιμένουμε στη μετάφραση και δημοσίευση κειμένων διαλόγου μεταξύ των «στοχαστών του '60» (Αλτουσέρ, Λακάν, Λεβί-Στρώς, Φουκώ, Ντερντά κ.λπ.) γιατί αρνούμαστε τους παραμορφωτικούς φακούς των ιστοριών της πρόσφατης φιλοσοφίας, προτιμώντας τα ίδια τα κείμενα. Ο φιλοσοφικός χρόνος εκείνης της εποχής ήταν πολύ πυκνός και υπάρχει αρκετό υλικό που περιμένει την αξιοποίησή του με τη μελέτη των σχέσεων, των συγκλίσεων, των αποκλίσεων, των συγκρούσεων και των μετατοπίσεων στο εσωτερικό της παράδοσης αυτής. Το φιλοσοφικό πρόγραμμα της «σκέψης του '60» δεν έχει εξαντληθεί καθόλου παρόλο που για πολλούς πρέπει να ξεχαστεί κάτω από την ετικέτα του «στρουκτουραλισμού» ή πίσω από τη διαμάχη για το μεταμοντέρνο. Ετέθησαν, τότε, κρίσιμα προβλήματα και παράχθηκε ένα γόνιμο πλέγμα εννοιών απαραίτητο στη ζωντανή έρευνα. Χαρακτηριστικό δείγμα αποτελεί το κείμενο του Αλτουσέρ που ακολουθεί, το οποίο ξεκινάει ως κριτική του στρουκτουραλισμού του Λεβί-Στρώς και καταλήγει να θέτει –ήδη τότε, το '66– το ζήτημα του νομιναλισμού. Αναδεικνύεται, και σε τούτο το κείμενο, η σχέση έντασης μεταξύ δομισμού και νομιναλισμού στο έργο του Αλτουσέρ που αποτελεί, άλλωστε, ένα από τα ανοιχτά ζητήματα της έρευνας σήμερα. Υπ' αυτήν την έννοια δεν πρόκειται ούτε για αναμύηση, ούτε για αμυντική διατήρηση των κεκτημένων. Δεν είναι καν μια «επιστροφή». Μια κληρονομιά διατηρείται, ώστε να μπορεί κατόπιν να μετασχηματίζεται ενεργά, και αυτό δεν στερείται καθόλου πολιτικής σημασίας.

(μετάφραση Τάσος Μπέτζελος)

<sup>28</sup> Ο Ε. Τερρέ σχολίασε σε μια επιστολή του προς τον Αλτουσέρ αυτήν ακριβώς την παράγραφο λέγοντας ότι τα παραδείγματα που αναφέρονται (κυνήγι, συγκομιδή, κ.λπ.) δεν είναι κατάλληλα διότι τείνουν να ταυτίσουν την έννοια του «τρόπου παραγωγής» με τη «σφαίρα παραγωγής». Η επιστολή του Τερρέ δεν βρέθηκε στα αρχεία του Αλτουσέρ, αλλά ο ίδιος ο Αλτουσέρ είχε καταγράψει αυτήν την παρατήρηση. (ΣτΜ).

<sup>29</sup> Σύμφωνα με τη γαλλική έκδοση ο Αλτουσέρ αναφέρεται σ' αυτό το σημείο σ' ένα από τα ανολοκλήρωτα βιβλία του για τη μαρξιστική θεωρία και για τη «συγχώνευση θεωρίας και πρακτικής» που ετοίμαζε το 1965. (ΣτΜ).

<sup>30</sup> *Εκτός Γραμμής*, τεύχος 7, χ.χ., μετάφραση: Τ. Μπέτζελος

Το κείμενο του Αλτουσέρ για τη σχέση οικονομικής και πολιτικής ταξικής πάλης (το οποίο περιλαμβάνεται σε ένα βιβλίο που έγραψε ο Αλτουσέρ το 1969 με αντικείμενο τους όρους αναπαραγωγής των κοινωνικών σχηματισμών: *Sur la reproduction*, 1995, PUF, σσ. 159-165) φέρει έντονα τα αποτυπώματα της συγκυρίας που το παρήγαγε, τόσο στη γλώσσα του όσο και στις θέσεις του, οι οποίες μάλλον δεν χρειάζονταν τον Αλτουσέρ για να διατυπωθούν στη συγκεκριμένη συγκυρία. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι το κείμενο (στο οποίο διακρίνεται ξεκάθαρα ο παθιασμένος τρόπος με τον οποίο υπερασπιζόταν τις απόψεις του ο Αλτουσέρ, όσο και η μεταφυσική διάσταση που ποτέ δεν έλειπε από τα κείμενα του) δεν έχει μόνο χαρακτήρα ιστορικού ντοκουμέντου (γιατί έχει και αυτό τον χαρακτήρα, αφού ολόκληρη η διφορούμενη πολιτική στάση του Αλτουσέρ διαπερνά το κείμενο, στους συμβιβασμούς, την οξύτητα και το συμπέρασμα του), αλλά θέτει ένα κρίσιμο ζήτημα, που πρακτικά δεν λύθηκε και εξακολουθεί να τίθεται, με άλλους όρους και σε άλλες περιστάσεις. Να σημειώσουμε (και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία) ότι το εν λόγω βιβλίο του Αλτουσέρ δημοσιεύτηκε μόνο μετά τον θάνατο του (εξαίρεση αποτελείτο -περίφημο- κείμενο για τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους, μια πρώτη εκδοχή του οποίου περιλαμβάνεται στο ίδιο βιβλίο).

<sup>31</sup> *Εκτός Γραμμής*, τεύχος 11, Απρίλης 2006.

Το κείμενο που ακολουθεί (L. Althusser, *Sur la reproduction*, PUF, 1995, σσ. 243-252) αποτελεί επίμετρο ενός εκτενούς κειμένου του Αλτουσέρ «Για την αναπαραγωγή» (βλ. επίσης το κείμενο «Ταξική πάλη και συνδικαλιστικοί αγώνες». *Εκτός Γραμμής*, τ. 7). Στόχος του κειμένου είναι να αναδείξει την πρακτική και πολιτική σημασία τον πρωτεύον των παραγωγικών σχέσεων επί των παραγωγικών δυνάμεων, όπως επίσης τις πολιτικές συνέπειες της απόρριψής του. Και ως προς αυτό ο Αλτουσέρ είναι σαφής: ο σοβιετικός μαρξισμός όχι απλώς επέστρεψε σε θέσεις που χαρακτήριζαν τη Δεύτερη Διεθνή, αλλά εφ' άρμοσε στην πράξη μια πολιτική που αντιστοιχεί στο πρωτείο των παραγωγικών δυνάμεων επί των παραγωγικών σχέσεων.

<sup>32</sup> Κ. Μαρξ, Φ. Ένγκελς, *Διαλεχτά Έργα*, τόμος I, σ. 424-425. [σ.τ.μ. Όπου ήταν απαραίτητο το κείμενο της ελληνικής μετάφρασης τροποποιήθηκε προκειμένου να ακολουθεί τη γαλλική μετάφραση του Αλτουσέρ από το γερμανικά πρωτότυπο.]

<sup>33</sup> Για τον «πουτισμό», «αριστερή» παρέκκλιση στο ΚΚΚ πριν την επανάσταση του 1949, βλ. το κείμενο «Απόφαση για ορισμένα προβλήματα της ιστορίας του κόμματος», στο Μάο Τσε-Τουνγκ, *Άπαντα*, τόμος Α, εκδόσεις Μόρφωση, 1960, σσ. 211-267. (Σ.τ.μ.)